

MAURO MORMINO

ALCUNE OSSERVAZIONI SUL RUOLO E IL SIGNIFICATO  
DEL SACERDOZIO NELLA *VITA IGNATII* (BHG 817)  
DI NICETA DAVID IL PAFLAGONE

*Un agiografo controverso e le ragioni della Vita Ignatii*

Negli studi dedicati al cosiddetto ‘scisma di Fozio’ e, più in generale, nelle ricerche che hanno per oggetto la complessa storia della Chiesa e dell’Impero di Bisanzio durante il IX secolo<sup>1</sup>, non manca di fare la sua comparsa un testo per certi versi emblematico: la *Vita Ignatii* (ossia il *Βίος ἦτοι ἀθλησις τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως*). A metà tra agiografia e storia, la *vita* fu redatta da Niceta David il Paflagone (860 ca. - † dopo il 920) in un periodo generalmente compreso entro i primi due decenni del X secolo<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, I-III, Regensburg 1867-1869; F. DVORNIK, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948; H.-G. BECK, *La Chiesa Bizantina all’epoca dello scisma di Fozio*, in *Storia della Chiesa*, IV, Milano 1992, 226-49; D. STIERNON, *Costantinopoli IV*, (Storia dei Concili Ecumenici V), Roma 1998.

<sup>2</sup> NICETAS DAVID, *The Life of Patriarch Ignatius*, text and transl. by A. SMITHIES with notes by J. M. DUFFY, Washington D.C. 2013 (nel corso di questo lavoro cit. come SMITHIES). Il testo della *vita* si basa sulla testimonianza dei due manoscritti più antichi (entrambi del XIV sec.): il Monacensis gr. 436 (per le cui vicende: M. SICHERL, *Manuel Glyzunius als Schreiber griechischer Handschriften*, «Byzant. Zeitschrift», 40, 1956, 34-54) ed il Marc. gr. 167, ai quali si aggiunge anche il Vat. gr. 1452 (E. PATLAGEAN, *Santità e Potere a Bisanzio*, Spoleto 2002, 103-05). Per la tradizione manoscritta e la trasmissione del testo della *Vita Ignatii* vd. SMITHIES, XIII-XXIX.

Scrittore prolifico, noto nella tradizione manoscritta anche come ‘il Filosofo’ e ‘il Retore’<sup>3</sup>, Niceta è forse uno tra i più significativi autori per quel che riguarda l’agiografia bizantina prima dell’intervento di sistematizzazione e riedizione promosso da Simeone Metafrasta (seconda metà del X sec.) nel cuore dell’età macedone (867-1056)<sup>4</sup>. Al Paflagone si ascrivono quasi una ottantina di opere tra lettere, omelie, commentari biblici e patristici, vite di santi, componimenti poetici e, soprattutto, gli *enkomia* o *laudationes* che celebrano le gesta degli apostoli e dei primi martiri<sup>5</sup>. Si tratta spesso di testimonianze uniche dato che, per alcuni dei santi oggetto delle attenzioni di Niceta, non è rimasta altra testimonianza agiografica se non quella che ci viene offerta dallo stile colto, a tratti esuberantemente retorico, di colui che Jenkins, non a torto, definì «a literary Proteus»<sup>6</sup>.

Tracciare un profilo biografico di Niceta David, autore sulla cui vita ed opera rimane ancora molto da scrivere, ci permetterà di comprenderne più adeguatamente le scelte ideologiche e spirituali. Soprattutto quelle compiute nel momento in cui decise di redigere la *Vita Ignatii* che, a buon diritto, può essere considerata come la sua opera più importante o, comunque, più significativa<sup>7</sup>. Le notizie su

<sup>3</sup> Sulla tradizione manoscritta dei nomi di Niceta e, in particolar modo, del nome monastico ‘David’ vd. S. PASCHALIDES, *Νικήτας Δαβίδ Παφλαγών. Το πρόσωπο και το έργο του. Συμβολή στη μελέτη τής προσωπογραφίας και τής αγιολογικής γραμματείας τής προμεταφραστικής περιόδου*, Thessaloniki 1998, 123-288; L. G. WESTERINK, *Nicetas the Paphlagonian On the End of the Word*, in *Essays in Memory of Basil Laourdas*, Thessaloniki 1975, 182.

<sup>4</sup> P. ODORICO, *La cultura della συλλογή*, «Bizant. Zeitschrift», 83 (1990), 1-21; C. HØGEL, *Symeon Metaphrastes, rewriting and canonization*, Copenhagen 2002, 61-88.

<sup>5</sup> Per un prospetto della vita e delle opere di Niceta David vd. i contributi di F. LEBRUN, *Nicetas le Paphlagonien. Sept homélies inédites*, Leuven 1997, 1-37; PASCHALIDES, *Νικήτας*, 69-300 il testo di Paschalides, inoltre, offre delle tavole riassuntive riguardanti la produzione autentica e quella attribuita a Niceta (305-26). Infine si ricordi la particolareggiata sintesi sui dati biografici e la produzione storiografica attribuita a Niceta David in W. TREADGOLD, *The Middle Byzantine Historians*, New York - London 2013, 134-52.

<sup>6</sup> R. J. H. JENKINS, *A note on Nicetas David Paphlago and the Vita Ignatii*, «Dumbarton Oaks Papers», 19 (1965), 241-47.

<sup>7</sup> Per l’analisi di alcuni aspetti specifici della *Vita Ignatii*: J. FEATHERSTONE, *A note on the Dream of Bardas Caesar in the Life of Ignatius and the Archangel in the Mo-*

Niceta David dipendono in larga parte da un capitolo della *vita* anonima del patriarca di Costantinopoli Eutimio il Sincello (907-912). Composta tra il 920 ed il 925, essa permette di abbozzare la vita del nostro agiografo sino al 909 ca., quindi, sul finire del regno di Leone VI il Saggio (886-912)<sup>8</sup>.

Nato in Paflagonia, Niceta, ancora fanciullo, fu affidato alle cure dello zio paterno Paolo, sacellario patriarcale ed igumeno del monastero di San Foca<sup>9</sup>. Ben presto, in quanto allievo di un rinomato maestro come Areta di Cesarea<sup>10</sup>, avrebbe dato sfoggio della propria erudizione e delle proprie doti. Queste non tardarono a giungere all'orecchio dell'imperatore tanto da risolvere il sovrano a volerlo conoscere ma, proprio in questo frangente (siamo nel 907 ca.), Niceta decise di lasciare l'insegnamento e distribuire equamente i propri beni tra i poveri ed il piccolo gruppo di discepoli che si era da tempo

*saic over the Imperial Doors of St Sophia*, «Byzant. Zeitschrift», 74 (1981), 42-43; D. DE F. ABRAHAMSE, *Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period*, «Byzant. Forschungen», 8 (1982), 3-17; C. CRIMI, *Nazianzenica II. Sulla Chiesa di S. Anastasia ovvero di S. Gregorio il Teologo a Costantinopoli*, «Orpheus», 13 (1992), 149-50.

<sup>8</sup> BHG 651; P. KARLIN - HAYTER, *Vita Euthymii patriarchae CP*, Brussels 1970, Cap. 16, 105-09 (precedentemente pubblicata in «Byzantion» 25/27 [1955-1957], 1-172, 747-78). Il testo della *vita*, composta da un monaco che conobbe Eutimio personalmente, è stato tramandato da un singolo manoscritto dell'XI sec. (il Berolin. gr. f. 55), scoperto da G. Hirschfeld nel 1874 nella biblioteca di un monastero su di un'isola del Lago Egirdir (provincia di Isparta, Turchia), ma andato però distrutto durante il secondo conflitto mondiale (*ibid.*, 5-6). Il testo presentava diverse lacune all'inizio ed alla fine così come nella parte centrale e fu pubblicato, per primo, da C. DE BOOR, *Vita Euthymii, ein Anekdoton zur Geschichte Leo's des Weisen A. 886-912*, Berlin 1888. Per una ipotesi di datazione della *vita* poco oltre il 932 vd. D. Z. SOPHIANOS, *Ὁ βίος τοῦ Ἐὐθυμίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως (+ 917) καὶ ὁ χρόνος συγγραφῆς αὐτοῦ*, «Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν», 8 (1971), 289-96.

<sup>9</sup> R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantine*, 3. *Les églises et les monastères de Constantinople*, Paris 1969, 498-99.

<sup>10</sup> Su Areta vd. S. KOURGEAS, *Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ ἔργον αὐτοῦ*, Athinai 1913 (rist. 1985); P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971, 237-80; N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 120-37. Le opere minori di Areta, insieme ad alcune lettere attribuite a Niceta David, sono state pubblicate in ARETHAE ARCHIEPISCOPI CAESARIENSIS *Scripta Minora*, rec. L. G. WESTERINK, voll. I-II, Leipzig 1968-1972.

radunato intorno a lui. Ritiratosi in un eremo roccioso della Tracia, lungo la costa del Mar Nero ed a poca distanza dal confine tra l'Impero ed il regno di Bulgaria, riuscì a far perdere le sue tracce. Ma la sua fuga ebbe un epilogo non tra i più felici<sup>11</sup>.

Venne, infatti, venne casualmente intercettato dallo stratego di Tracia nei pressi della località di Misia, mentre cercava di entrare in maniera apparentemente furtiva in Bulgaria. Sospettato di spionaggio venne incarcerato e flagellato nell'attesa di essere tradotto al cospetto dell'imperatore per essere interrogato<sup>12</sup>. Poco tempo dopo, davanti a Leone VI, le cose presero una piega ancor più complicata poiché un suo antico allievo lo accusò di aver composto un'opera infamante contro il sovrano e l'allora patriarca Eutimio. Malgrado l'iniziale diniego di Niceta, quando un passo venne letto pubblicamente, questi si trovò costretto ad ammetterne la paternità. Lo sdegno di Leone VI si fece palese, senza contare che, adesso, anche lo zio di Niceta ed il suo maestro Areta premevano per una punizione severa ed esemplare. Risolutivo e provvidenziale si rivelò l'intervento del patriarca il quale, grazie al suo forte ascendente verso l'imperatore, riuscì a commutare le violenze e la prigionia minacciate a Niceta in un dignitoso esilio monastico presso Ta Agathou<sup>13</sup>. Situato al di là del Bosforo si trattava di una dipendenza del monastero di Psamathia<sup>14</sup>, del quale

<sup>11</sup> Nel passo della *vita* (KARLIN - HAYTER, *Vita Euthymii*, Cap. 16, 106) dedicato alla fuga di Niceta David è possibile rilevare delle somiglianze con la notizia dedicata a Tolomeo di Scala, eremita nel deserto di Scete, riportata da Palladio nella *Historia Lausiaca*. Un esempio di scelta eremitica tanto radicale quanto negativa; tacciata di superbia nel suo isolamento totale che non prevede contatti con alcuna comunità monastica o la partecipazione alle liturgie (vd. *La Storia Lausiaca*, a cura di G. J. M. BARTELINK, Rocca San Casciano 1998, Cap. 27, 1-2, 143). Vd. anche PASCHALIDES, *Νικήτας Λαβίδ Παφλαγών*, 104-05.

<sup>12</sup> Simile il racconto in apertura della *vita* di Basilio il Giovane (BHG 263-264). Intorno all'896, infatti, il santo viene arrestato e condotto a Costantinopoli da alcuni agenti imperiali di passaggio in Asia Minore, perché sospettato di essere una spia: D. F. SULLIVAN, A.-M. TALBOT, S. MCGRATH, *The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, Washington D.C. 2014, Pars 1, Cap. 4, 71, ll. 1-12.

<sup>13</sup> JANIN, *La géographie ecclésiastique*, 3. *Les églises*, 23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 116-17; P. KARLIN - HAYTER, *Testament of Euthymios for the Monasteries of Psamathia and Ta Agathou*, in *Byzantine Monastic Foundation Documents*, I, ed.

Eutimio era stato igumeno prima di accedere al soglio patriarcale, ed ivi Niceta avrebbe dimorato tra il 907/908 ed il 910. La *Vita Euthymii* non ci racconta altro. Gli eventi degli anni successivi (909/910-912 ca.), ovvero il reiterarsi della prigionia di Niceta fino alla liberazione dopo la morte di Leone VI, ci sono noti da un altro testo, gravemente frammentario, facente parte di quella che sembrerebbe a tutti gli effetti una *vita* agiografica dedicata a Niceta David da un suo anonimo discepolo, come suggerito da Flusin<sup>15</sup>.

Sulla base delle testimonianze biografiche sul Paflagone sembra potersi arguire che la sua scelta eremitica così improvvisa sia sorta quale dura reazione all'anti-canonico quarto matrimonio dell'imperatore Leone VI, nel 906, punto di inizio di una controversia – la questione sulla *tetragamia* – che sconvolse la vita politico-ecclesiastica bizantina dal 906 al 920<sup>16</sup>. Ebbene, Niceta si sarebbe sempre opposto alle nozze imperiali trovando inizialmente appoggio proprio nel suo

by J. THOMAS, A. CONSTANTINIDES HERO, G. CONSTABLE, Washington D. C. 2000, 120-24.

<sup>15</sup> B. FLUSIN, *Un fragment inédit de la vie d'Euthyme le patriarche?*, «Travaux et Mémoires», 9 (1985), 119-31 (con introd., testo e trad.) e 10 (1987), 233-60 (commentario). Vd. anche la difesa della valenza cronologica del frammento, in opposizione al critico giudizio di Flusin, da parte di TREADGOLD, *The Middle Byzantine Historians*, 142-43.

<sup>16</sup> Dopo tre matrimoni (con Teofano, Zoe ed Eudocia) privi di eredi maschi, nel 905, l'imperatore ebbe il suo primo figlio, il futuro Costantino VII Porfirogenito (912-959), dalla concubina Zoe Carbonopsina subito dopo presa in moglie grazie ai buoni uffici del presbitero Tommaso. Il conseguente desiderio paterno di legittimazione imperiale del piccolo Costantino si scontrò con le resistenze del patriarca Nicola I Mistico il quale, pur avendo battezzando il fanciullo (906), si rifiutò di permettere l'ingresso del sovrano in Santa Sofia e lo colpì con una solenne pena canonica: l'*epitimion* (906-907) (vd. KARLIN - HAYTER, *Vita Euthymii*, Capp. 12-14, 73-97). Ne seguì la scomunica del patriarca Nicola (1 febbraio 907) e la sua sostituzione con Eutimio il Sincello (*ibid.*, Cap. 15, 97-103). Questi, se da una parte punì Tommaso per aver celebrato nozze illecite, dall'altra provvide a rimuovere l'*epitimion* contro Leone VI convocando un sinodo (sempre nel febbraio 907) che confermò la soluzione compromissoria. Per una visione generale dell'intera disputa cfr. l'ormai imprescindibile monografia di S. TOUGHER, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden - New York - Köln 1997, 133-63; N. OIKONOMIDES, *Leo VI and the Narthex Mosaic in St. Sophia*, «Dumbarton Oaks Papers», 30 (1976), 151-72.

antico maestro Areta di Cesarea<sup>17</sup>. Le cose mutarono appena un anno dopo, nel 907, quando Areta decise di cambiare partito sostenendo le scelte matrimoniali dell'imperatore e la politica di compromesso e pacificazione inaugurata dal patriarca Eutimio. Niceta, sentitosi tradito per la piega presa dagli eventi, rinnegato il suo maestro, si risolse a prendere la via dell'eremo. Secondo Jenkins<sup>18</sup> il lungo passo della *Vita Ignatii* nel quale il patriarca Ignazio si scontra con il cesare Bardas, potente ed influente zio materno dell'imperatore Michele III l'Amorita (842-867), a causa di una immorale e scabrosa condotta sessuale<sup>19</sup>, altro non sarebbe che un circostanziato riferimento alla situazione venutasi a creare con il quarto matrimonio di Leone VI. Una denuncia, dunque, oltre che verso l'imperatore anche all'indirizzo del patriarca Eutimio per averlo accettato senza reagire<sup>20</sup>. Queste notizie permettono a Jenkins di collocare una prima e parziale redazione della *Vita Ignatii* nel periodo immediatamente seguente lo scandalo tetragamico, tra il 906 ed il 907, ma il testo, in seguito, sarebbe stato rivisto e completato probabilmente tra il 908 ed il 910<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Lo attesta una lettera di Niceta ad Areta (dicembre 906 ca.) in ARETHAE ARCHIEPISCOPI CAESARIENSIS *Scripta Minora*, II, 168-74; vd. anche R. J. H. JENKINS - B. LAOURDAS, *Eight Letters of Arethas on the Fourth Marriage of Leo the Wise*, «Ελληνικά», 16 (1956), 353-60 e 369-70; WESTERINK, *Nicetas the Paphlagonian*, 359; R. J. H. JENKINS, *Three Documents Concerning the Tetragamy*, «Dumbarton Oaks Papers», 16 (1962), 232.

<sup>18</sup> R. J. H. JENKINS, *A Note on Nicetas David Paphlago*, «Dumbarton Oaks Papers», 19 (1965), 241-47.

<sup>19</sup> SMITHIES, Cap. 18, 28-32.

<sup>20</sup> Nella *vita* di Basilio il Giovane si menziona un sacerdote di nome Teofane che, proprio a causa della condotta del patriarca Eutimio, avrebbe deciso di astenersi dal celebrare la divina liturgia in segno di protesta (vd. SULLIVAN, TALBOT, MCGRATH, *The Life of Saint Basil the Younger*, Pars III, 21, 306-08).

<sup>21</sup> Questa datazione ha trovato, in linea di massima, un largo accoglimento ma non mancano proposte alternative. Ad esempio KARLIN - HAYTER, *Vita Euthymii*, 217-18 ritiene che la *vita* possa essere stata redatta intorno all'878 da un anonimo e, solo in seguito, Niceta avrebbe rivisto e riorganizzato il materiale. S. A. PASCHALIDES, *From Hagiography to Historiography: The Case of the Vita Ignatii (BHG 817) by Nicetas David the Paphlagonian*, in *Les vies des saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historique?*, Actes du II<sup>e</sup> colloque international philologique (Paris 6-7 juin 2002), sous la dir. de P. ODORICO - P. A. AGAPITOS, Paris 2004, 161-73, suggerisce invece un periodo oscillante tra il 901 ed il 907. In anni recenti il contributo di

Anche se il dibattito sulla datazione dell'opera rimane ancora aperto, le teorie di Jenkins sui motivi che condussero Niceta alla redazione della *Vita Ignatii* sembrano ancora le più valide poiché hanno il vantaggio di fornire una verosimile spiegazione sulle motivazioni dell'agiografo: criticare la condotta del patriarca Eutimio davanti allo scandalo tetragamico opponendogli, idealmente, la figura di Ignazio e la sua irremovibile fedeltà alle leggi della Chiesa; accusare Fozio, maestro di Areta, dipingendolo come patriarca non solo illegittimo ma in tutto schierato verso il compiacimento dell'autorità imperiale, dunque un antimodello del perfetto pastore. Non da ultimo, aggiungiamo, stigmatizzare il potere imperiale quando, per interessi personali, osa piegare al proprio volere le strutture della Chiesa ed i suoi presuli eliminando quanti, in ossequio al proprio mandato pastorale e sacerdotale, decidono di non piegarsi per favorire una soluzione compromissoria. Gli eventi scelti da Niceta David erano nel tempo abbastanza vicini per essere noti ai suoi lettori, ma bastevolmente lontani per non svelare immediatamente (se non ai più avveduti) i riferimenti alla realtà coeva. Eppure essi non sono soltanto una elaborata e studiata scenografia nella quale rappresentare il dramma dei propri tempi e dei propri scandali.

Osservando la *Vita Ignatii* da un punto di vista generale, essa si presenta come un elaborato contributo, forse uno tra i più compiuti nella produzione del Paflagone anche per la qualità della riflessione teologica, alla definizione del ruolo del patriarca all'interno della Chiesa ed innanzi all'autorità. La dialettica dell'alterità tra Ignazio e Fozio (e per riflesso tra le loro rispettive controparti del X sec.) si gioca anche su questi punti fondamentali. Alla prova dei fatti: cos'è un vero patriarca e cosa un falso patriarca; cosa distingue un buon pastore da un cattivo pastore; quali segni benedicono un servizio sa-

I. TAMARKINA, *The Date of the Life of the Patriarch Ignatius Reconsidered*, «Byzant. Zeitschrift», 99 (2006), 615-30, sembrerebbe aver seriamente riaperto la discussione. Dopo aver sottoposto ad attenta analisi le tesi più tradizionali, facendo ricorso ad opere di Niceta David ancora poco note, l'autrice sovverte la ricostruzione di Jenkins proponendo una datazione che allontana significativamente la *Vita Ignatii* dalla disputa tetragamica e ponendola tra l'886 (dopo la morte dell'imperatore Basilio I il Macedone) ed il 901-902 (all'inizio del patriarcato di Nicola I Mistico).

cerdotale svolto seguendo da presso il modello del Cristo; in quali pericoli incorre quel presule che, nonostante tutto, si oppone ai desideri secolari? Il nostro contributo cercherà di offrire delle risposte, per quanto preliminari, a questi interrogativi, attraverso l'analisi di alcuni episodi salienti nella carriera di Ignazio e Fozio.

### *Il pastore e Cristo*

Dunque, mi riferisco a questo Ignazio, il quale si è rivelato successivamente nel tempo e prima di questa nostra generazione, e che non fu secondo a nessuno dei venerandi vescovi che lo precedettero, nella fede, nella confessione, nella lotta per la giustizia e nell'amore innanzi a Dio. Mi impongo così di narrare completamente la sua vita, dall'inizio alla fine, con molta esattezza e di esporre tutta la verità a suo riguardo, senza passionalità ed onestamente, in base ai fatti, sui quali siamo stati informati da testimonianza sia scritta che non scritta [...]<sup>22</sup>.

Queste parole di Niceta David, poste in conclusione al *prooimion* della *Vita Ignatii*, trovano un coerente corrispettivo nel lungo ed elaborato commiato che l'agiografo dedica al santo patriarca Ignazio una volta giunto alla fine della sua esperienza terrena e, contemporaneamente, del suo secondo patriarcato (867-877). Quest'ultimo appare qualitativamente diverso rispetto al precedente (847-858), l'impegno pastorale e sacerdotale si è infatti rinnovato attraverso le esperienze accumulate negli anni dell'esilio (858-867) coincidenti con il primo patriarcato foziano: adesso Ignazio stesso sembra pronto a guidare la sua Chiesa con maggior santità e consapevolezza rispetto al passato<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> SMITHIES, Cap. 1, 4, ll. 2-10: Ἰγνατιὸν φημι τοῦτον τὸν ὕστερον μὲν τῷ χρόνῳ, καὶ πρὸ τῆς καθ' ἡμᾶς ταύτης ἀναδειχθέντα γενεᾶς, οὐδενὸς δὲ τῶν πρὸ αὐτοῦ τιμίῳν ἱεραρχῶν τὴν πίστιν τὴν ὁμολογίαν τὴν ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης ἄθλησιν καὶ πρὸς τὸν Θεὸν εὐδοκίμησιν ἀπολειπόμενον. Τοῦτω τὴν παρακολουθήσασαν ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους βίωσιν μετὰ πλείονος ὑφηγούμενος τῆς ἀκριβείας καὶ πᾶσαν τὴν περὶ αὐτὸν ἀλήθειαν ἐκ τῶν ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων ἀπροσπαθῶς τε καὶ ἀνυποστόλως δηγούμενος [...].

<sup>23</sup> *Ibid.*, Cap. 68, 94-96, ll. 26-32/1-7.

Niceta onora la memoria di questi ultimi sforzi, restituendoci il contenuto di alcune – non improbabili – omelie pronunciate da Ignazio ma, proprio mentre enumera la variegata composizione dei diversi uditori ai quali il presule rivolgeva la catechesi, la narrazione dell'agiografo muta<sup>24</sup>. Il patriarca appare ormai anziano, desideroso di accostarsi alla propria morte quale momento di agognata pace e ristoro ultimo dai turbamenti, dalle gelosie e dagli odi fronteggiati e subiti nel corso della sua lunga vita<sup>25</sup>. Il peso di una intera esistenza si fa manifesto ma è l'ultima, solenne prova e dimostrazione di santità, un momento in cui le parole del *prooimion* trovano ulteriore conferma. Ignazio è pronto, infine, a rimettere la sua anima nelle mani di Dio<sup>26</sup>:

[...] egli ripose la sua anima nelle mani del Signore e così è aggiunto alla schiera dei santi come santo, a quella dei vescovi come grande vescovo, a quella dei confessori della fede come confessore della fede, a quella dei grandi padri come uno che si era sacrificato non meno di quelli in nome della giustizia di Dio e della verità<sup>27</sup>.

L'immagine è tradizionale, *topos* consueto per un testo agiografico, soprattutto per quel che riguarda un santo vescovo<sup>28</sup>. Ancora pochi capitoli dopo, al momento dell'estremo congedo di Niceta dal suo patriarca, essa viene riproposta in una forma apparentemente più semplice ma altrettanto significativa:

<sup>24</sup> SMITHIES, Capp. 71-73, 98-104.

<sup>25</sup> *Ibid.*, Cap. 73, 104, ll. 24-30.

<sup>26</sup> Espressione tipica dell'innologia ad uso liturgico sulla quale vd. H. FOLLIERI, *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, V/1, Città del Vaticano 1966, 89-90.

<sup>27</sup> SMITHIES, Cap. 73, 104-06, ll. 30-31/1-3: [...] καὶ εἰς χεῖρας Κυρίου τὸ πνεῦμα παραθέμενος προστίθεται τοῖς ὁσίοις ὁ ὅσιος, τοῖς ἱεράρχαις ὁ μέγας ἱεράρχης, τοῖς ὁμολογηταῖς ὁ ὁμολογητὴς καὶ μεγάλοις πατράσιν ὁ ὑπὲρ δικαιοσύνης Θεοῦ καὶ ἀληθείας οὐδενὸς ἔλαττον ἐκείνων κεκοπιакώς. Queste stesse mani, auspica Niceta, avrebbero un giorno impartito la giusta punizione ai nemici di Ignazio (*ibid.*, Cap. 18, 32, l. 2).

<sup>28</sup> Vd. la *laudatio* finale di Ignazio Diacono per il patriarca Niceforo (806-815) in NICEPHORI ARCHIEPISCOPI CONSTANTINOPOLITANI *Opuscula historica*, ed. C. DE BOOR Leipzig 1880, 213. E quella per Tarasio (784-806) (*ibid.*, 152-53).

E così, la seconda volta per dieci anni in tutto, il grande Ignazio fu patriarca per poco più di trent'anni e, quando raggiunse l'età di ottant'anni, in pace fu ricevuto da Cristo, il Sommo Sacerdote [Ebr. 4, 14]<sup>29</sup>.

Ignazio, come accade per i suoi santi predecessori sul soglio patriarcale costantinopolitano<sup>30</sup>, è il sommo sacerdote della tradizione dionisiana che si ricongiunge al proprio modello celeste che è il Cristo (Gv. 10, 11; 1Ptr. 5, 4)<sup>31</sup> poiché, con la propria vita, egli ha reso il giusto onore al proprio *tagma* all'interno della Chiesa: quello dei santi vescovi. Non solo, meritevole della beatitudine celeste, con l'esemplarità di una vita temprata come l'oro nella fornace (Sap. 3, 6; 1Ptr. 1, 7), egli occupa un posto d'onore nell'alto regno dei santi<sup>32</sup>.

In questa vittoriosa epifania finale della luce l'oscurità viene bandita e la sconfitta di quest'ultima si rivela essere quella dei nemici di Ignazio i cui malvagi, eppure infruttuosi, tentativi di ledere il santo si riassumono nell'efficace immagine di un «nodo ricco di espedienti» (πολυμήχανος στραγγαλίσ), tramite il quale si erano *legati* a quanto vi era di più malvagio<sup>33</sup>. La luce evocata dall'agiografo è quella del prologo giovanneo (Gv 1, 5), seguendo l'esegesi dionisiana essa sembrerebbe rivelarsi non altro che il Cristo in quanto origine e principio di santificazione per la gerarchia ecclesiastica nel suo ruolo di Sommo Sacerdote<sup>34</sup>. Ed è proprio attraverso il sacerdozio che i membri della gerarchia, come già per Ignazio, si rendono conformi

<sup>29</sup> P. G. 105, col. 560 D; SMITHIES, Cap. 78, 110, ll. 7-10: Δέκα μὲν οὖν ἔτη τὸ δεύτερον, τὰ πάντα δὲ τριάκοντα καὶ μικρὸν τι πρὸς ὁ μέγας ἀρχιερατεύσας Ἰγνάτιος, ὀγδοηκοστὸν δὲ ἤδη γεγονῶς ἔτος ἐν εἰρήνῃ πρὸς τὸν Ἀρχιερέα τὸν μέγαν ἀνελήφθη Χριστόν.

<sup>30</sup> NICEPHORI *Opuscula*, 153/213.

<sup>31</sup> Vd. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*, introd. di G. REALE, trad. di P. SCAZZOSO, rev. di I. RAMELLI, saggio introduttivo, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. BELLINI, saggio integrativo di C. M. MAZZUCCHI, Milano 2009, *De ecclesiastica hierarchia* I, 1, 196-99; B. LINDARAS, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1991, 58-66 e 71-79.

<sup>32</sup> SMITHIES, Cap. 77, 108, ll. 28-31. Ideologicamente simile il contesto in cui ricorre nuovamente Sap. 3, 6 in *ibid.*, Cap. 19, 32, ll. 12-15.

<sup>33</sup> *Ibid.*, Cap. 77, 110, ll. 1-6.

<sup>34</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*, *De ecclesiastica hierarchia* I, 1 196.

alla luce poiché, nota Golitzin<sup>35</sup>, sono chiamati a «incarnare individualmente e collettivamente» la ‘forma di Dio’ quindi Cristo.

Ciò sembra costituire una chiave interpretativa anche per alcuni temi caratteristici della *Vita Ignatii*. Nel testo, infatti, è proprio il sacerdozio, quale percorso ascensionale di conformità all’attività divina, a segnalarsi come una delle differenze fondamentali sulle quali si basa il divario qualitativo, liturgico ed ecclesiale che intercorre tra Ignazio e colui che si rivelerà essere il suo *doppio* (illegittimo): Fozio. Una breve disamina iniziale sulle modalità di accesso dei due alla dignità sacerdotale e poi patriarcale permetterà di percepire le sfumature del pensiero di Niceta su questo argomento.

### *Due patriarchi per un solo soglio*

La consacrazione sacerdotale di Ignazio, monaco sin dalla fanciullezza<sup>36</sup>, avviene in accordo alle norme canoniche per mano del vescovo iconofilo in esilio Basilio di Parion in Misia<sup>37</sup>. Un destino comune ad altri santi iconofili che, in tempi di persecuzione iconoclastica, accedevano al sacerdozio in modo ‘clandestino’<sup>38</sup>. Non molto diversa sarà la sua elezione patriarcale, avvenuta, mette in rilievo Ni-

<sup>35</sup> A. GOLITZIN, *Il corpo di Cristo: Simeone il Nuovo Teologo sulla vita spirituale e la Chiesa gerarchica*, in K. WARE, M.-H. CONGORDEAU, I. ALFEEV, G. D. MARTZELOS e AA.VV., *Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli*. Atti del X Conv. ecumenico internaz. di spiritualità ortodossa sezione bizantina (Bose 15-17 sett. 2002), a cura di S. CHIALÀ - L. CREMASCHI, Magnano 2003, 275.

<sup>36</sup> SMITHIES, Capp. 8-11, 10-16.

<sup>37</sup> *Ibid.*, Cap. 12, 16, ll. 3-12. Ignazio viene definito *Θεοφόρος* nella vita (BHG 1365) di Nicola Studita (P. G. 105, col. 905 C, *Vita s. Nicolai Studitae - Βίος τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Νικολάου, ἡγουμένου τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίου*, col. 905 C). Vd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μνηαίων*, Athinai 1900, 337-42 e 388-95; L. BRÉHIER, *Basile, évêque de Parion (Mysie)*, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, VI, Paris 1932, col. 1153; *Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit: Zweite Abteilung (867-1025) [PmbZ]*, a cura di R.-J. LILIE, C. LUDWIG, T. PRATSCH, B. ZIELKE et al., Berlin 2013, I, #935.

<sup>38</sup> Si vedano, ad esempio, la tonsura e la consacrazione sacerdotale di Davide di Lesbo operate da un vescovo iconofilo di Gargara in fuga dalle persecuzioni del-

ceta, per opera dello Spirito Santo (ἐνέργεια θείου Πνεύματος) e con il concorso e il decreto (συνεργία καὶ ψήφος) dei sacerdoti di Dio e membri della sinodo permanente costantinopolitana<sup>39</sup>. Tuttavia, stando al racconto dell'agiografo, la sinodo sembrerebbe esprimersi non già a scopo elettivo, quanto, piuttosto, per convalidare la scelta a favore di Ignazio ormai compiuta da parte dell'imperatrice madre Teodora in quegli anni reggente a nome del figlio ed imperatore Michele III l'Amorita (842-867)<sup>40</sup>. La ricostruzione degli eventi non è semplice e Niceta, per ovviare a una spinosa questione, sottolinea, piuttosto, che ad avvalorare l'ispirata scelta dei membri della sinodo avrebbe contribuito il carismatico – e risolutivo – intervento dell'anacoreta Gioannicio del monte Olimpo di Bitinia (752/754-846). Quest'ultimo, rispondendo ad una richiesta dell'imperatrice, che gli chiedeva di scoprire con l'aiuto di Dio chi altri mai potesse essere degno dell'onore patriarcale, confermò profeticamente la preferenza per Ignazio, concedendo la propria approvazione<sup>41</sup>.

l'imperatore iconoclasta Costantino V Copronimo (741-775). Vd. J. VAN DEN GHEYN, *Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo*, «Analecta Bollandiana», 18 (1899), 216-17.

<sup>39</sup> SMITHIES, Cap. 16, 22, ll. 5-8. Vd. anche l'encomio (BHG 1364d) dedicato da Niceta David a Nicola di Myra in F. HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient. Seize textes grecs inédits (dix Viès ou Passions sans nom d'auteur et six discours de Nicetas de Paphlagonie)*, Genève 1986, *Νικήτα τοῦ Παφλαγόνοϋ ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Νικόλαον*, 146-57, dove anche l'elevazione di questi alla cattedra episcopale è decisa ψήφῳ θεοῦ e θεῶν ἀρχιερέων (Cap. 6, 151). E l'anonima *vita* dell'imperatrice Teodora in merito alla nomina patriarcale di Metodio in MARKOPOULOS, *Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας* [BHG 1731], «Symmeikta», 5 (1983), 267.

<sup>40</sup> Ignazio sarebbe stato eletto per volontà dell'imperatrice madre Teodora, senza che venisse convocata una regolare assise sinodale. L'argomento, indubbiamente delicato ed ancora dibattuto, venne impugnato dai nemici di Ignazio per definire invalido il suo primo patriarcato (4 luglio 847 - 23 ottobre/novembre 858). Le fonti, generalmente, si mantengono sul vago ma concordano nel sottolineare il ruolo avuto dall'imperatrice. Vd. THEOPHANI CONTINUATI *Chronographia*, ed. I. BEKKER, Bonnae 1838, IV 30, 193; (Ps.) SYMEONI MAGISTRI *Annales*, *ibid.* 657; IOSEPHI GENESII *Regum libri quattuor*, ed. A. LESMÜLLER-WERNER et I. THURN, Berolini-Novae Eboraci 1978, IV 18, 70-71; *The Synodicon Vetus*, Text, transl. and notes by J. DUFFY and J. PARKER, Washington D.C. 1979, Cap. 157, 132-33. Si vedano anche J. B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A.D. 802-867)*, London 1912, 187-90 e DVORNIK, *The Photian Schism*, 17-19 e 81.

<sup>41</sup> SMITHIES, Cap. 16, 22, ll. 8-11. L'intervento di Gioannicio è una forzatura crono-

Al contrario la consacrazione foziana avviene non solo per mano di un vescovo considerato illegittimo e sottoposto ad indagini canoniche, ovvero il metropolita di Siracusa Gregorio Asbestos<sup>42</sup>, ma anche, ed è il punto nodale, per indecente intromissione di potentati mondani (παρὰ κοσμικῶν ἀρχόντων ἀκόσμως)<sup>43</sup>. Il 20 dicembre 858, infatti, Fozio venne tonsurato, nei quattro giorni successivi ordinato lettore, suddiacono, diacono e sacerdote; infine, il 25 dicembre, consacrato patriarca. Dal punto di vista di Niceta lo scandalo sembra palese e la violazione dei canoni evidente. Fozio giunge all'apice della gerarchia da laico<sup>44</sup> «per saltum», ossia, non «per sin-

logica operata dall'agiografo. L'anacoreta, infatti, sarebbe morto nel novembre 846, poco dopo aver ricevuto una visita da parte di una delegazione composta da membri del clero e guidata dal predecessore di Ignazio, ovvero il patriarca Metodio (843-847) (vd. la *vita* di Gioannicio, nella versione del monaco Pietro di Agauri, in J. VAN DEN GHEYN, *Acta Sanctorum Novembris*, II/1, Brussels 1894, 432-33). I carismi del santo anacoreta ricorrono anche nella *vita* dell'imperatrice Teodora (MARKOPOULOS, *Βίος τῆς ἀντοκράτειρας Θεοδώρας*, 266), dove Gioannicio compare nel numero dei «padri santi e tre volte beati» (τῶν ὁσίων καὶ τρισμακαρίων πατέρων) che profetizzano il ritorno della pace nella Chiesa dopo la tempesta dell'eresia iconoclastica. Questo dubbio passo della *vita* del patriarca Ignazio si presta, però, ad un significativo parallelo con l'anonimo testo della *vita* (BHG 1296-1297) di Michele Sincello (761-846). A seguito del rifiuto di Michele, sarà ancora una volta Gioannicio - anche in questo caso su richiesta dell'imperatrice Teodora - a segnalare come futuro patriarca Metodio I di Siracusa (*The Life of Michael the Synkellos*, ed. by M. B. CUNNINGHAM, Belfast 1991, 102-104). Vd. E. VON DOBSCHÜTZ, *Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9. Jahrhunderts*, «Byzant. Zeitschrift», 18 (1909), 41-105; DVORNIK, *The Photian Schism*, 17-19.

<sup>42</sup> Vd. la lettera di papa Nicola I a Michele III del 13 novembre 866, dove la consacrazione verrà considerata *inefficax* ed il capo di Fozio apparirà *vulneratum* dalla mano indegna dell'Asbestos, rimasto sordo ad ogni provvedimento della Sede romana (M.G.H., *Epistularum* VI, IV. *Epistolae Karolini aevi, Nicolai I papae epistolae*, ed. E. PERELS, Berolini 1925, ep. 90, 497, ll. 31-34). Per un prospetto generale sulla disciplina romana inerente l'ordinazione operata da un vescovo eretico o deposto vd. C. VOGEL, «*Vulneratum caput*». *Position d'Innocent I<sup>er</sup> (402-417) sur la validité de la chirotonie presbytérale conférée par un évêque hérétique*, «Riv. di archeol. cristiana», 1/4 (1973), 375-84.

<sup>43</sup> L'*animus* che Niceta riversa nella descrizione dell'elezione foziana si ritrova a proposito del patriarca iconoclasta Teodoto I Kassiteras (815-821), anch'egli laico e sostenuto dalla volontà del basileus iconoclasta Leone V l'Armeno (SMITHIES, Cap. 6, 8, ll. 27-29).

<sup>44</sup> Era infatti *protasekretis* presso la cancelleria imperiale. Vd. SMITHIES, Cap. 21,

gulos ecclesiasticos gradus» ma per «nullos ecclesiasticos gradus», come spesso ricordato anche nella corrispondenza di papa Nicola I (858-867)<sup>45</sup>.

Egli non si era distinto per le proprie virtù né aveva seguito un percorso quantomeno analogo a quello di Ignazio: tutto quello che aveva ottenuto era da ricondursi alla sola intercessione del potere imperiale. Improvvisamente un semplice laico venne creato uomo di Dio (αὐθήμερον ἄγιον πλαττόμενον), occupando un trono patriarcale illegittimamente sottratto al suo legittimo pastore<sup>46</sup>.

È abbastanza agevole pensare che Fozio dovesse a Bardas, influente zio materno del giovane basileus Michele III l'Amorita e notoriamente avverso ad Ignazio, la propria promozione, piuttosto che allo stesso sovrano. Quest'ultimo, anzi, stando alle parole riportate da Niceta David, avrebbe candidamente ammesso, con greve ironia, che Fozio era il patriarca di Bardas, Ignazio quello dei Cristiani mentre egli riservava per sé ed i propri bisogni 'spirituali' un tale Teofilo, *protospatharios* e suo sodale – altresì noto per il ben poco oneroso soprannome di *Porcello* (Γροῦλλος) –, ferocemente descritto da Niceta quale mimo e buffone della peggior specie<sup>47</sup>, in-

32, ll. 29-30; P. G. 105, col. 905 C, *Vita s. Nicolai Studitae*, col. 908 B; IOSEPHI GENESII *Regum libri quattuor*, IV 18, 71, ll. 93-95; SYMEONIS MAGISTRI ET LOGOTH ETAE *Chronicon*, rec. S. WAHLGREN, Berolini et Novae Eboraci 2006, Cap. 131 § 28, 245, ll. 255-257; THEOPHANI CONTINUATI *Chronographia*, IV 32, 195, ll. 11-15; (ps.) SYMEONI MAGISTRI *Annales*, Cap. 28 (*de Michaele et Theodora*), 668, ll. 2-4; GEORGHII MONACHI *Vitae imperatorum recentiorum*, ed. I. BEKKER, Bonnae 1838, Cap. 20 (*de Michaele et Theodora*), 826, ll. 12-14; IOANNIS SCYLITZAE *Synopsis Historiarum editio princeps*, recensuit I. THURN, Berolini et Novae Eboraci 1973, Cap. 17 (*Michael Theophili filius*), 106, ll. 37-38; GEORGI CEDRENI *Historiarum Compendium*, ed. I. BEKKER, II, Bonnae 1829, 172, ll. 22-24.

<sup>45</sup> Vd. M.G.H., *Epistularum* VI, ep. 85, 444, ll. 3-9.

<sup>46</sup> SMITHIES, Cap. 21, 34-36, ll. 30/1-15. Per una sintesi relativa agli eventi e le cause che nell'858 conducono all'allontanamento di Ignazio ed all'elezione di Fozio rimandiamo a DVORNIK, *The Photian Schism*, 30-48; D. STIERNON, *Storia dei concili ecumenici*, V, *Costantinopoli IV*, Città del Vaticano 1998, 9-33.

<sup>47</sup> SMITHIES, Capp. 42-43, 60-62, ll. 25-31/1-5. Sulle fonti macedoni del X sec. ostili alla memoria del giovane Amorita vd., ad esempio, THEOPHANI CONTINUATI, IV 38-39, 200-203; IOSEPHI GENESII, IV 19, 72-73; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur*, rec., anglice vertit, indicibus instruxit I. ŠEVČENKO, Berlin 2011, 81-90.

cline, a causa della sua volgare natura, tanto alla diffamazione quanto alla blasfemia<sup>48</sup>.

Ma se le parole di Michele III scatenano l'ira di Niceta, non meno contribuisce il resoconto della sinodo costantinopolitana dell'aprile 861, riunitasi presso la basilica dei Santi Apostoli, che avrebbe condotto alla condanna ed alla destituzione ufficiali di Ignazio<sup>49</sup>. Le sessioni di questa sinodo vengono prosaicamente definite dall'agiografo dei veri e propri *sinedri* (συνέδρια)<sup>50</sup>. La denuncia di Niceta è parti-

<sup>48</sup> Sulla condanna di mimi e pantomime satiriche e/o sacrileghe nella letteratura patristica ed ecclesiastica bizantina vd., ad esempio, G. A. RHALLIS - M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων*, III, Athinai 1853, 414-15 con il commento ai canoni del concilio di Cartagine (419-424) e la distinzione tra *σκηνικοὶ, μῖμοί, θυμελικοὶ* messa in rilievo dal canonista Teodoro Balsamone; E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, II, New York 1914 [rist. anast. New York 2005], 760. La figura di Teofilo ricorda da presso quella di un altro mimo di corte: Lampoudios. Questi, poco dopo la morte del patriarca Stefano (893), denigrò e ridicolizzò ferocemente davanti a Leone VI l'ancora monaco Eutimio. Lo spettacolo non riuscì gradito ai presenti e Lampoudios fu allontanato. Il mimo aveva svolto lo scomodo incarico per conto del potente Stiliano Zaoutze, risoluto ad evitare la nomina patriarcale di Eutimio in luogo di un proprio favorito (vd. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii*, Cap. 7, 45; TOUGHER, *The Reign of Leo VI*, 104-05)

<sup>49</sup> Vd. SMITHIES, Capp. 30-33, 46-50. Vd. il *Libellus Appellationis* composto dal monaco ignaziano Teognosto, a nome di Ignazio, portato a Roma intorno all'863 e recante una versione della sinodo ai Santi Apostoli dal punto di vista dello stesso patriarca (P.G. 105, coll. 856 C-861 D); la lettera del 18 marzo 862 inviata da Nicola I a Fozio per confermare l'impossibilità della Curia pontificia a riconoscerne l'elezione (M.G.H., *Epistularum* VI, ep. 86, 451, ll. 11-23) e la successiva del 13 novembre 866 agli arcivescovi, ai vescovi ed al clero costantinopolitano dove si attesta che gli *Acta* del sinodo foziano vennero trascritti anche in latino (*ibid.* ep. 91, 516, ll. 17-18 e 517, ll. 26-27); *Le Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, II, Paris 1892, CVII. *Nicolaus (858-867)*, Cap. 40, 158-59; *Gestae sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, recensuit, emendavit, adnotatione critica instruxit C. LEONARDI post cuius obitum recognovit, prolegomenis, notulis, indicibus exornavit A. PLACANICA, Firenze 2012, ANASTASII *Praefatio*, 10, ll. 112-22; *The Synodicon Vetus*, Cap. 159, 134-36; THEOPHANI CONTINUATI *Chronographia*, IV 32, 195, ll. 15-20; IOANNIS SCYLITZAE, Cap. 17 (*Michael Theophili filius*), 106-07; V. WOLF VON GLANVELL, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, I, Paderborn 1905, 603-10.

<sup>50</sup> SMITHIES, Capp. 30-31, 46, ll. 3 e 31; DVORNIK, *The Photian Schism*, 70-90; B. STEPHANIDES, *A New Interpretation of the Name of the «proto-deutera» Synod of 861, «Ecclesia»*, 24 (1947), 132 e ssg.; H.-G. BECK, *La Chiesa bizantina all'epoca dello*

giana, certo, ma chiara nel sostenere una tesi cara a quanti, nel corso del suo patriarcato, contesteranno a Fozio la legittimità della sua consacrazione. Egli avrebbe utilizzato Bardas ed i poteri secolari quali suoi complici nell'ottenere con l'inganno, oltre che al di fuori di qualsiasi legittima procedura canonica, il trono patriarcale<sup>51</sup>. Al contrario, le procedure di elezione e consacrazione di Ignazio sono oggetto di una appassionata e vibrante difesa da parte di Niceta, poiché esse si sarebbero svolte canonicamente, non solo, ma gli eventi non dovrebbero neppure essere soggetti ad una inchiesta o far incedere sulla via del dubbio trattandosi di tangibili verità a tutti ben note (τίς γὰρ οὐκ οἶδεν [...]).

Con simili premesse non è difficile capire perché Niceta, dal suo punto di vista, attacchi violentemente le motivazioni che hanno spinto alla convocazione dell'assise sinodale dell'861. Una su tutte l'accusa a Ignazio di essere giunto al patriarcato per il solo intervento dell'allora reggente Teodora, e in assenza della delibera di un sinodo di elezione<sup>52</sup>. Trattandosi di una accusa infondata, la verità dei fatti non

*scisma di Fozio*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. JEDIN, IV, Milano 1992, 230-49; H. CHADWICK, *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford 2003, 141-43. Le parole di Niceta verso la sinodo si rivestono di significati ancor più gravi considerando che come *συνέδρια* sono solitamente definiti, nelle fonti iconofile, i sinodi iconoclasti (come quelli del 754 e dell'815). Essi sono quindi assimilati a quello *caifano* che portò alla condanna di Cristo (Mt. 26, 57-60) o, generalmente, alle assisi sacerdotali ebraiche convocate per la condanna dei primi cristiani come nel caso di Stefano (At. 6, 12 e 7, 57). Vd. DE BOOR, *Nicephori archiepiscopi*, 145, 166, 204.

<sup>51</sup> SMITHIES, Cap. 32, 48-50, ll. 27-31/1.

<sup>52</sup> Sulla debolezza di questa accusa si esprime papa Nicola I, nella missiva Michele III del 18 marzo 862. Il pontefice nota che proprio l'argomento utilizzato contro Ignazio potrebbe facilmente volgersi contro lo stesso Fozio secondo una prassi, si sottolinea criticamente, tipicamente costantinopolitana. Vd. M.G.H., *Epistularum* VI, ep. 85, 444, ll. 11-22: «Verum, quia omnibus accusationibus remotis, quibus strenuum virum Ignatium patriarcham ad apostolicam sedem asserebatis notabilem, unum opposentes tantummodo, quod potentia saecularis sedem pervaserit, vestro speciali deposuistis, damnastis et expulistis arbitrio et Photium ex laicali agmine vobis improvide in eius loco subrogatis episcopum [...]. Quapropter, ut diximus, nullo modo prudentis viri Ignatii patriarchae depositioni vel Photii subrogationi assensum praebemus, quousque veritas pmni falsitatis fucio nudata in praesentia nostra eluceat. Quia consuetudinem vestram novimus in regia urbe minime apicem archie-

può che mettere in dubbio l'affidabilità dei trecentodiciotto vescovi riunitisi nell'861, accorsi in così grande numero perché o blanditi con la promessa di nuovi appannaggi ecclesiastici o convinti con la forza. L'accusa vale anche per i settantadue testimoni presentatisi a deporre per l'occasione<sup>53</sup>: uomini infimi, financo eretici (tra di essi i misteriosi *dibattisti*), pagati per testimoniare il falso e tra i quali spiccavano persino dei senatori come i patrizi Leone Cretico<sup>54</sup> e Teodotacio<sup>55</sup> debitamente ricompensati, si premura di precisare l'agiografo, per il loro spergiuro (ἐπιπορκία)<sup>56</sup>.

«*Le cose sante ai santi*»: i miracoli eucaristici di Ignazio

Al di là delle dispute di natura canonica, ben note alla storiografia bizantina ed a quella moderna, le modalità di accesso al sacerdozio dei due patriarchi, così diverse, permettono a Niceta di rafforzare quella dialettica tra lode e biasimo che caratterizza in maniera talmente marcata la *Vita Ignatii* tanto da diventarne un tratto identificativo. Il differente rapporto che, dal punto di vista dell'agiografo, sia Ignazio che Fozio sviluppano nei confronti della dimensione prettamente liturgica emerge, infatti, dalla lettura e dalla conseguente interpretazione di altri episodi della *Vita*.

Per Ignazio, subito dopo l'ordinazione sacerdotale per mano di Basilio di Parion, si inaugura una nuova fase, e Niceta non manca di farsene orgoglioso narratore, non meno della precedente dedicata alla formazione prettamente monastica. Come il servo della parabola matteana raddoppia i talenti ricevuti dal proprio padrone, (Mt. 25, 14-30) così Ignazio comincia ad impegnarsi con il proprio zelo. Se, in qualità di monaco, grazie alla propria santa condotta, aveva con-

raticae potestatis aliquem posse habere sine ecclesiasticae plebis consensu atque imperiali suffragio, et ob id Ignatium patriarcham damnare nolumus nec debemus».

<sup>53</sup> BURY, *A History of the Eastern Roman Empire*, 195-198; CHADWICK, *East and West*, 142.

<sup>54</sup> *PmbZ*, IV, #4455.

<sup>55</sup> *Ibid.*, VI, #7896.

<sup>56</sup> SMITHIES, Cap. 31, 46-48, ll. 30-31/1-11.

vinto molti a prendere con entusiasmo la via del chiostro, da sacerdote si sarebbe impegnato a battezzare un gran numero di fanciulli<sup>57</sup>. La fama di Ignazio valicai confini dell'arcipelago delle Isole dei Principi, dove sorgevano i monasteri sottoposti alla sua cura<sup>58</sup>, ed attrae non solo i fedeli ortodossi ed iconofili di Costantinopoli ma anche quelli dei villaggi prospicienti della Bitinia con un carisma per nulla dissimile da quello dei discepoli di Cristo<sup>59</sup>. I fedeli entusiasti fanno in modo che i propri figli vengano da lui battezzati e consacrati ed i genitori, a loro volta, vengono istruiti sulla fede, sulla lotta all'eresia, sul perseguimento ed il mantenimento della moderazione e della virtù<sup>60</sup>.

In tempi di sovrani e patriarchi iconoclasti, dice Niceta, «le cose sante venivano calpestate dai piedi profani degli empì e le cose sacre maneggiate da mani impure»<sup>61</sup>, la nebbia dell'eresia e la tenebra della tirannia faticavano a diradersi. In uno scenario dalle tinte così oscure, coloro che cercavano di sfuggire alle persecuzioni, che avevano perso amici o proprietà, avrebbero trovato rifugio dalla tempesta proprio nella persona di Ignazio, della madre Procopia e nella sorella, le quali, come lui e gli altri membri della famiglia, condividevano la scelta monastica<sup>62</sup>. L'impegno del futuro patriarca culmina, infine, nella preghiera, nell'eucaristia, nella comunione per le necessità dei fratelli. Quest'ultimo un breve assaggio delle tribolazioni che lo at-

<sup>57</sup> SMITHIES, Cap. 12, ll. 12-17.

<sup>58</sup> M. KAPLAN, *Maisons impériales et fondations pieuses: réorganisation de la fortune impériales et assistance publique de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle à la fin du X<sup>e</sup> siècle*, «Byzantion», 61 (1991), 353-57; L. BRUBAKER - J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850. A History*, Cambridge 2011, 425 n. 244-46.

<sup>59</sup> Vd. la descrizione del servizio pastorale offerto ai confratelli monaci ed ai bisognosi dall'iconofilo Simeone di Lesbo (modellato su At 13, 25) nel suo peregrinare tra l'Egeo ed il Mar Nero in VAN DEN GHEYN, *Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii*, 233-34.

<sup>60</sup> SMITHIES, Cap. 13, 16-18, ll. 18-32/1-2.

<sup>61</sup> *Ibid.*, Cap. 9, 12, ll. 3-7: Ἐν τούτοις τῶν τε πολιτικῶν καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὀρωμένων καὶ ἐπὶ τριακονταετη χρόνον [813-843] τῆς ὀρθοτομοῦσης μὲν Ἐκκλησίας μυρίοις ὄσοις κινδύνοις καὶ θανάτοις καὶ θλίψεσι προσομιλοῦσης, τῶν ἀσεβῶν δὲ τὰ ἅγια καταπατούντων βεβήλοισι ποσὶ, καὶ ἀκαθάρτοις τὰ θεῖα ματαχειριζομένων χερσὶ [...].

<sup>62</sup> *Ibid.*, Cap. 14, 18, ll. 3-20.

tendono<sup>63</sup>. A coronamento di un racconto, squisitamente agiografico nella sua struttura e nel puntuale ricamo di citazioni scritturistiche, Niceta ricorda le premonitrici parole rivolte all'ancor giovane Ignazio, nel corso di una visita, dal santo cenobiarca Teofane il Sigranita (760ca.-817/818), igumeno del monastero di Megas Agros sul monte Sigriane. Teofane gli avrebbe preannunciato, in seguito ad una visione (ἐν σημείοις καὶ θαύμασι), la deificante grazia dell'episcopato (χάρις τῆς ἱεραρχίας) accompagnando alla profezia<sup>64</sup> la non casuale imposizione della propria mano destra: benedizione e prefigurazione di una futura consacrazione<sup>65</sup>.

Nel corso del secondo patriarcato le attenzioni di Ignazio non mutano. I segni, inequivocabili per Niceta, della predilezione divina verso il patriarca si palesano ancora una volta al momento del suo ritorno sul suo trono per volontà del nuovo basileus Basilio I il Macedone (867-886), a seguito della morte di Michele III e deposizione del patriarca Fozio nel settembre 867<sup>66</sup>. Dopo essere stato ricevuto con tutti gli onori dal nuovo sovrano presso il palazzo della Magnaura (il 23 novembre)<sup>67</sup>, Ignazio, accompagnato da una variegata folla festante, si avvia trionfalmente verso la basilica di Santa Sofia. Il patriarca riceve subito l'omaggio dei patrizi ivi convenuti e vi accede

<sup>63</sup> SMITHIES, Cap. 14, 18, ll. 21-28.

<sup>64</sup> Sul tema della vegggenza, già presente nell'agiografia più antica, ma oggetto di nuove attenzioni tra il IX e l'XI sec. vd. SP. LAMBROS, *Βίος καὶ πολιτεία Νικόνοιο τοῦ Μετανοεῖτε* (BHG 1366-1368), «Neos Hellenomnemon», 3 (1906), 174; S. CARUSO, *La χώρα Σαλινῶν nell'agiografia storica italo-greca*, Palermo 2004, 15-16, n. 53.

<sup>65</sup> SMITHIES, Cap. 14, 18-20, ll. 28-32/1-2.

<sup>66</sup> DVORNIK, *The Photian Schism*, 132-37.

<sup>67</sup> SMITHIES, Cap. 58, 84, ll. 7-15; *Le Liber Pontificalis*, II, Cap. 76, 165; SYMEONIS MAGISTRI ET LOGOTHETAE *Chronicon*, Cap. 132 §5, 262, ll. 35-40; (PS.) SYMEONI MAGISTRI ANNALES, Cap. 6 (*de Basilio Macedone*), 688-89; GEORGHII MONACHI *vitae imperatorum recentiorum*, Cap. 5 (*de Basilio Macedone*), 841, ll. 1-6; LEONIS GRAMMATICI *Chronographia*, ed. I. BEKKER, Bonnae 1842, Cap. *Basiliius*, 254-55, ll. 20-21/1-5; IOANNIS SCYLITZAE *Synopsis Historiarum*, Cap. 16 (*Basiliius Macedo*), 133-34, ll. 70-75; GEORGI CEDRENI *Historiarum Compendium*, II, 205, ll. 3-9. Sul palazzo della Magnaura si veda R. JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964, 115; R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople Byzantine*, I, Amsterdam 1969, 141-50.

proprio durante lo svolgimento della divina liturgia di san Basilio. Non si tratta di un momento qualsiasi bensì, e in questo sta il «sacro presagio» (τὴν ἱερὰν κληδόνα), immediatamente prima dell'inizio della protesi quando il popolo, rispondendo al sacerdote che ha appena reso grazie a Dio, risponde: Ἄξιον καὶ δίκαιον<sup>68</sup>.

Nuovamente tornato al timone della Chiesa costantinopolitana, il patriarca, anche se gravato dagli anni, si applica ai santi misteri con la più grande cura, un rinnovato zelo ed un cuore esultante e ciò avviene in ogni chiesa e per tutte quelle ricorrenze dedicate alla Theotokos, ai santi apostoli ed ai martiri<sup>69</sup>. Ma l'εὐσέβεια del patriarca ed il serrato ritmo di celebrazioni eucaristiche da questi adottato, in Santa Sofia come nei principali santuari cittadini, può essere letta anche al di fuori della sola lode agiografica e dei suoi canoni stilistici. Essa, infatti, sembra conforme a quanto registrato, tra IX e X sec., tanto dai testi del *Synaxarion* e del *Kanonarion* quanto dai lezionari della Grande Chiesa<sup>70</sup>. Tutti testimoni di un crescente interesse da parte della Chiesa costantinopolitana verso la comunione frequente: un cambiamento di prassi registrato dalle fonti storiche ed agiografiche già dalla prima metà del IX secolo<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> SMITHIES, Cap. 59, 84, ll. 16-25. Ignazio fa il suo trionfale ingresso nella basilica di Santa Sofia passando per la piccola cappella del Santo Pozzo (τὸ Ἅγιον Φρέαρ), posta nell'angolo sud-est della basilica e collegata ad essa tramite un passaggio ancora oggi visibile. Vd. E. M. ANTONIADES, *Ἡ κρησὶς τῆς Ἁγίας Σοφίας*, II, Athinai 1908, 169-184; C. MANGO, *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, with an Appendix by E. MAMBOURY, Copenhagen 1959, 60-72; G. P. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington D.C. 1984, 224-26.

<sup>69</sup> SMITHIES, Cap. 69, 96, ll. 8-16.

<sup>70</sup> J. MATEOS, *Le Typicon de la Grand Église. Ms. Sainte-Croix N° 40*, II, Roma 1963, 302-03; J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of the Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987, 205-26; A. LUZZI, *Il semestre estivo della recensione H\* del Sinassario di Costantinopoli*, in ID., *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Roma 1995, 5-90.

<sup>71</sup> R. F. TAFT, *The Frequency of the Eucharist in Byzantine Usage: History and Practice*, «Studi sull'Oriente cristiano», 4 (2000), 103-32; ID., *Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism*, in *Il monachesimo tra eredità e aperture*, Atti del Simposio 'Testi e temi nella tradizione del mondo cristiano' per il 50° Anniversario dell'Istituto Monastico di Sant'Anselmo, Roma (29 maggio - 1 giugno 2002), a cura di M. BIELAWSKI e D. HOMBERGEN, Roma 2004, 419-58; S. PA-

Se in precedenza, agli albori della sua carriera ecclesiastica, il servizio sacerdotale di Ignazio si era espresso – soprattutto – tramite il battesimo dei fanciulli iconofili e le frequenti catechesi rivolte alle loro famiglie ora è la celebrazione dell'eucaristia ad assurgere a un ruolo di primo piano: non a caso, ricorrendo ancora una volta alle parole dell'Areopagita, essa è il sacramento che completa e riassume ogni altra celebrazione dei gerarchi rendendone più perfetta l'unione con Dio<sup>72</sup>.

Seguendo il racconto di Niceta è possibile osservare il patriarca mentre celebra con una devozione ed una ispirazione tali che sull'altare era possibile contemplare i segni della presenza effettiva dello Spirito Santo. Il pane eucaristico, infatti, appariva completamente trasformato nella sua sostanza, come un carbone ardente che brillava per la grazia di un fuoco celeste<sup>73</sup>. Teofania veterotestamentaria<sup>74</sup>, eco liturgica delle parole del profeta Isaia, purificato dal carbone tratto da un altare e posto sulle sue labbra da un Serafino (Is. 6, 6-7), e in seguito inviato da Dio a convertire e curare. Comunque un tema noto e caro alla letteratura patristica, già interpretato da Giovanni Crisostomo<sup>75</sup> e dal Damasceno<sup>76</sup>, quale prefigurazione del pane eu-

RENTI, *La 'vittoria' nella Chiesa di Costantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio*, in ID., *A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi*, Città del Vaticano 2010, 42-47.

<sup>72</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere, De ecclesiastica hierarchia* III, 1, 222-23.

<sup>73</sup> SMITHIES, Cap. 69, 96, ll. 16-20.

<sup>74</sup> Sulle *Old Testament theophanies*, nella definizione di Cyril Mango (*The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*, Englewood Cliffs 1972, 203-04), le quali, per influenza dei commentari alla liturgia del Crisostomo e della teologia iconofila, si rivestono di precisi significati neotestamentari e liturgici vd. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Théophanies: visions auxquelles participent les prophètes dans l'art byzantin après la restauration des images*, in *Synthronon: art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*. Recueil d'études par A. GRABAR et un groupe de ses disciples, Paris 1968, 135-43; L. BRUBAKER, *Vision and Meaning in the Ninth-Century Byzantium. Images as Exegesis in the Homilies of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1999, 281-85.

<sup>75</sup> P.G. 49, *De poenitentia*, Homilia IX, coll. 345 C-346 D; P.G. 58, *In Matthaëum*, Homilia LXXXII, col. 743 A-B.

<sup>76</sup> *De fide orthodoxa* IV, 13 in GIOVANNI DAMASCENO, *La Fede Ortodossa*, introd., trad. e note a cura di V. FAZZO, Roma 1998, 264-66. Questo passo del Damasceno

caristico e della trasformazione che esso genera nel fedele. In seguito ribadito dal patriarca Germano di Costantinopoli (715-730), nella sua esegesi della liturgia del Crisostomo, dove ancora una volta viene sottolineato quel legame che intercorre tra la purificazione operata sulle labbra del profeta dal carbone ardente e la santificazione operata nei fedeli per mezzo dell'eucarestia<sup>77</sup>.

In generale il miracolo della discesa dello Spirito Santo e della sua manifesta presenza nel corso dell'eucarestia, noto come *epiphōitēsis* (ἐπιφοίτησις)<sup>78</sup>, era caro al sentire religioso bizantino, che lo legava alla mediazione di un degno e venerabile celebrante<sup>79</sup>: nel proseguio del testo l'agiografo dimostra quanto ciò sia particolarmente vero per il patriarca Ignazio.

In una occasione la croce, posta sopra l'altare (presumibilmente nella basilica di Santa Sofia), era stata vista fremere durante la liturgia per poi cominciare ad agitarsi dolcemente al momento dell'eleva-

ebbe una eco feconda anche in Occidente come dimostrerebbe l'uso fattone da Tommaso d'Aquino. Vd. C. FERGUSON O'MEARA, *In the Hearth of the Virginal Womb*, «Art Bulletin», 6 (1981), 73-78.

<sup>77</sup> M. JUGIE, *De sensu epicleseos juxta Germanum Constantinopolitanum*, «Slavorum Litterae Theologicae», 4 (1908), 385-91; R. TAFT, *The Liturgy of the Great Church: an Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm*, «Dumbarton Oaks Papers», 34/35 (1980-1981), 56-57.

<sup>78</sup> Da notare come termine si impiegato già da Crisostomo esclusivamente in relazione allo Spirito Santo (vd. GIOVANNI DAMASCENO, *Le catechesi battesimali*, a cura di L. ZAPPELLA, Milano 1998, A 3. *Catechesi terza prebattesimale agli illuminandi*, 198). Nella teologia di ispirazione siriana esso indica la trasformazione operata in Maria dopo l'annunciazione. Poiché la Theotokos si pone quale figura decisiva nell'incontro tra Dio e l'uomo e per la santificazione di quest'ultimo. Vd. S. BROCK, *The Prayer of the Heart in Syriac Tradition*, in *Forms of Devotion. Conversion, Worship, Spirituality, and Asceticism*, ed. by E. FERGUSON, New York - London 1999, 137-44.

<sup>79</sup> Vd. i riferimenti a questo tema, ad esempio, nelle *vitae* di Teodoro il Siceota (BHG 1748-1749) e Giovanni l'Elemosiniere (BHG 886-889) in *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*, transl. by E. DAWES, and introd. and notes by N. H. BAYNES, London 1948, Capp. 80 e 126 (per Teodoro il Siceota), Cap. 25 (Giovanni l'Elemosiniere); vd. anche A.-J. FESTUGIÈRE, *Léontios de Neapolis. Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974-1977, 376-87; J. HAUSHERR, G. HORN, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, Roma 1928, 40-42; J. BAUN, *Tales from Another Byzantium. Celestial*

zione del pane eucaristico. In seguito, un giorno di Pasqua, la stessa croce avrebbe tremato in maniera così evidente che tutti i vescovi ed i sacerdoti presenti, ivi compresi gli inviati delle altre sedi patriarcali (a Costantinopoli per il concilio dell'869-870), sarebbero rimasti attoniti dinnanzi ad un simile spettacolo e, intuiva la portata simbolica e teologica dell'evento<sup>80</sup>, avrebbero glorificato e ringraziato Dio a gran voce e per molto tempo<sup>81</sup>. Il racconto di Niceta conferma l'importanza di un *topos* agiografico che vede il santo celebrare i misteri divini e, una volta giunto all'elevazione del pane eucaristico, il compiersi della discesa dello Spirito Santo che ne santifica i doni ma questo *topos* ci parla, come messo in luce da Taft, anche di una consuetudine liturgica squisitamente bizantina.

*Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge 2007, 83-85.

<sup>80</sup> Si ricordino i modelli vetero testamentari di sacrificio come quello offerto da Elia sul Carmelo (1 Re 18, 38) e da Davide nell'aia di Ornan il Gebuseo (1 Cron. 21, 26). Essi, accostatisi al sacrificio privi di vergogna e biasimo, avevano fatto sì che lo stesso Dio, scrutando nei loro cuori, rispondesse alla preghiera inviando il fuoco dello Spirito quale tangibile prova della sua presenza e della dignità dimostrata dagli stessi officianti. In ambito patristico e teologico per la discesa dello Spirito sui doni eucaristici vd. Cirillo di Gerusalemme (*Cathéchèses mystagogiques*, introd., texte critique et notes de A. PIÉDAGNEL, trad. de P. PARIS, Paris 1966, 154); Giovanni Crisostomo (*De coemeterio et de cruce*, in P.G. 49, col. 397 D-398 D); il patriarca Niceforo (*Antirrheticus II adversus Constantinum Copronimum*, in P.G. 100, col. 336 B/C); Teodoro Abu-Qurrah (*Opusculum XVIII*, in P.G. 97, col. 1553 B/C) e, in generale, R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1966, 181-206. Di una «mensa piena di fuoco» (πυρός γέμουσαν τράπεζαν) al momento dell'eucarestia parlerà anche il liturgista tardo-bizantino Nicola Cabasilas (1320/1322-1400 ca.) nel suo trattato *La vita in Cristo*, a cura di U. NERI, Roma 2005, 286-87, 187, 315-16.

<sup>81</sup> SMITHIES, Cap. 69, 96, ll. 20-27. Episodi simili, in un contesto generalmente liturgico, possono anche rivestirsi di significati negativi. La croce del ciborio della chiesa di Santa Teodora a Mitilene, ad esempio, verrà vista staccarsi violentemente dal supporto, lievitare e poi venir scagliata verso terra insieme ad un lugubre strepito alla fine della liturgia. Simeone di Lesbo, interrogato dai fedeli spaventati, avrebbe interpretato l'evento con l'approssimarsi di un vescovo iconoclasta (VAN DEN GHEYN, *Acta graeca ss. Davidis, Symeonis et Georgii*, 226-27). Così anche Teodoro il Siceota leggerà nel prodigio che aveva interessato una croce processionale, messasi a tremare improvvisamente e senza che nessuno la toccasse, l'arrivo di terribili sciagure per la Chiesa e il mondo intero (*Three Byzantine Saints*, Cap. 127).

Si potrebbe obiettare che il testo della *vita* ignaziana non faccia ricorso, nel racconto di questi miracoli, alla caratteristica formula di invocazione «Le cose sante ai santi» (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις)<sup>82</sup>, ricorrente invece in episodi simili riportati in altre *vitae*<sup>83</sup>. Nel caso ignaziano, però, il contesto ed il miracolo relativo alla croce – chiaro indizio dell'ombra (ἐπισκίασις) dello Spirito discesa sulle offerte – bastano da soli a iscrivere l'episodio ignaziano nella casistica di quelle testimonianze che attestano la valenza consacratrice dell'atto di elevazione del pane eucaristico (ἄρτος). Un uso affermato tra il VII e l'VIII sec. in ambiente iconofilo e che, al di là del solo dato agiografico, non sempre preciso come ci si aspetterebbe nel riportare formule dogmatiche o nel ricostruire prassi liturgiche, trova riscontro tanto nei commentari liturgici quanto nella restante produzione teologica di tradizione bizantina e slava<sup>84</sup>.

Niceta riverserà le medesime energie nel tentativo di destituire d'ogni autorità l'ufficio sacerdotale di Fozio. Nella sua severità, nella condanna senza appello, dove ogni forma di misericordia sarebbe interpretabile come debolezza<sup>85</sup>. Il testo della *vita* ignaziana si fa emblematica espressione di un intero sistema ideologico e politico che, sviluppatosi negli anni delle dispute tra ignaziani e foziani<sup>86</sup>, era an-

<sup>82</sup> Vd. R. F. TAFT, *The Precommunion Rites: A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, V, Roma 2000, 231-40.

<sup>83</sup> Una piccola selezione di testi è analizzata da TAFT, *The Precommunion Rites*, 211-14 e 227-28; ma si vd. anche M. ZHELTOV, *The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought*, in *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, edited by M. E. JOHNSON, Collegeville 2010, 263-306.

<sup>84</sup> F. NAU, *Une deuxième apocalypse apocryphe grecque de Saint Jean*, «Revue biblique» 11/2 (1914), 209-21; TAFT, *The Precommunion Rites*, 219.

<sup>85</sup> Da buon rigorista Niceta aveva stigmatizzato in due occasioni l'operato del patriarca Tarasio (tuttavia sempre definito ὁ θεῖος) il quale, durante i lavori del secondo concilio di Nicea (787), avrebbe mostrato eccessiva συμπάθεια nei confronti degli iconoclasti senza giudicarli duramente come avrebbe dovuto e permettendo loro di nuocere nuovamente alla Chiesa nei decenni successivi. Vd. SMITHIES, Cap. 15, 20, ll. 20-23 e Cap. 64, 92, ll. 2-8.

<sup>86</sup> Interessante l'esempio fornito dalla *Passio dei martiri della Chalkê* (BHG 1195; in AASS Augusti, II, *De SS. Martyribus Constantinopolitanis. Gregorio Spatharo, Juliano, Marciano, Joanne, Jacobo, Alexio, Demetrio, Leontio, Photio, Petro, Maria*

cora molto forte poco meno di un secolo dopo, negli anni della polemica tetragamica nei quali Niceta David poneva mano alla sua opera<sup>87</sup>.

Fozio, definito con sprezzante irrisione da Niceta come ὁ σοφός, non è stato però abbastanza saggio da edificare le fondamenta del suo sacerdozio sui solidi precetti di Cristo. Egli, preferendo consacrarsi alle sterili, deboli e sabbiose dottrine della umana sapienza ed al conseguente vuoto plauso degli uomini, ha maturato un orgoglio tale da renderlo invisibile a Dio e generatore di futuri danni alla Chiesa tutta. Poiché non è la fede in Cristo la roccia sulla quale Fozio edifica

*Patricia ac duobus adolescentulis*, 434 F-448 B/E). L'autore del testo, forse commissionato dal patriarca Ignazio per celebrare la miracolosa *inventio* (31 gennaio 869) delle reliquie incorrotte dei primi martiri dell'iconoclasmo dei tempi di Leone III Isaurico (717-741), compie una scelta diametralmente opposta a quella di Niceta David. Egli, a differenza dello spirito di denuncia e condanna dell'agiografo paflagone, decide di passare totalmente sotto silenzio il primo patriarcato foziano (858-867). Attraverso l'uso di una formula sfuggente egli lascia intendere la diretta successione di Ignazio a Metodio non nell'847 – effettivo anno di morte di quest'ultimo – bensì nell'867: ai primordi del regno di Basilio I il Macedone e con una elezione del tutto legittima ed in accordo con i canoni ecclesiastici (*AASS* Augusti, II, 445 B). Alla consacrazione segue un terremoto, per l'autore causato «dalla moltitudine dei nostri peccati» (ἐκ πλήθους ἡμετέρων ἁμαρτιῶν, forse un velato riferimento al patriarcato foziano?), ma che si rivelerà provvidenziale nell'economia del testo della *Passio* poiché permetterà di rintracciare e riconoscere le reliquie dei martiri (*AASS* Augusti, II, 445 B/C). Per una analisi del testo e delle sue fonti vd. M.-F. AUZEPY, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité?*, «Byzantion», 60 (1990), 466-72; M. HUMPHREYS, *Images of Authority? Imperial Patronage of Icons from Justinian II to Leo III*, in *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, ed. by P. SARRIS, M. DAL SANTO, PH. BOOTH, Leiden 2011, 164-68.

<sup>87</sup> Nei primi anni del X sec. la *vita* (*BHG* 655) di Eutimio il Giovane (823/824 ca.-898), testo di sentimenti filo-foziani (ma non per questo avverso ad Ignazio spesso definito ὁ ἱερός), sembra riferire di miracoli postumi operati da Fozio in un passaggio che – tuttavia – potrebbe riferirsi non già al patriarca quanto anche al padre Sergio (vd. L. PETIT, *Vie et Office de saint Euthyme le Jeune*, «Revue de l'Orient chrétien», 8, 1903, 178-79). Sulle alterne fortune della santità foziana vd. ΜΑΤΗΟΣ, *Le Typikon de la Grand Église*, I, 228; S. A. PASCHALIDES, *Ἡ συνείδηση τῆς Ἐκκλησίας γιὰ τὴν ἀγιότητα τοῦ Μ. Φωτίου καὶ ἡ ἔνταξή του στό ἑορτολόγιο. Καραγραφή καὶ ἀνάληψη τῶν φιλοφωτιανῶν καὶ ἀντιφωτιανῶν πηγῶν*, in *Memory of the saints Gregory the Theologian and Photios the Great Patriarchs of Constantinople*, Thessalonike 1994, 367-97.

sé stesso, l'intero edificio della sua sapienza e del suo stesso patriarcato sono destinati a permanere irrimediabilmente vacui<sup>88</sup>. Nessun merito, dunque, nella sua elevazione al trono patriarcale solo la complicità nell'aver accettato, senza proteste, che i poteri secolari brigassero per cedergli il soglio di un altro presule<sup>89</sup>.

Simili premesse, suggerisce Niceta, non potevano che preparare ad altrettante sconvolgenti conseguenze per la Chiesa, presto oggetto di ludibrio persino nei suoi riti più sacri. Fozio, infatti, non si sarebbe ribellato, non avrebbe alzato una voce nel vedere il già citato *proto-spatharios* Teofilo parodiare i santi misteri addirittura innanzi ai suoi occhi (come neanche i più empì degli Elleni avevano mai osato), per il divertimento di Michele III e con il beneplacito di Bardas<sup>90</sup>. Ciò, incalza Niceta, non dovrebbe certo stupire in quanto Fozio non è che un *mercenario* (μισθωτός) al soldo dei potenti<sup>91</sup>, uno *scaltra sofista* (δεινός σοφιστής) pronto a compiacerne i desideri mutando i suoi stessi divisamenti e che si compiace delle proprie sottigliezze dialettiche<sup>92</sup>: di certo non è un pastore che si prende cura del gregge che gli è stato affidato<sup>93</sup>. La compagnia del *basileus* e dei suoi sregolati compagni, specifica Niceta, sarebbe stata, anzi, sempre a lui gradita.

Ma tutto questo non avrebbe mai potuto allontanare Fozio dal suo vero obiettivo: colpire Ignazio in qualsiasi modo minandone l'au-

<sup>88</sup> SMITHIES, Cap. 21, 34-36, ll. 15-30/1-2.

<sup>89</sup> *Ibid.*, Cap. 21, 36, ll. 2-5.

<sup>90</sup> *Ibid.*, Cap. 42, 60, ll. 14-25. Vd. anche le testimonianze dello (ps.) SYMEONI MAGISTRI *Annales*, 661-664; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, Capp. 21-23, 82-91. Sui legami che intercorrono tra queste opere e la *Vita Ignatii* vd. W. TREADGOLD, *The Middle Byzantine Historians*, New York 2013, 140-54.

<sup>91</sup> Niceta riserva a Fozio il ben poco lodevole epiteto in due occasioni, entrambe legate alla sua condotta una volta assunto al trono patriarcale: SMITHIES, Cap. 43, 62, l. 14 e Cap. 46, 66, l. 14. A rendere ancor più grave l'utilizzo di tale termine il fatto che esso venga impiegato per definire i sovrani ed i patriarchi iconoclasti succedutisi tra l'815 e l'848 (*ibid.*, Cap. 13, 16, ll. 18-20).

<sup>92</sup> *Ibid.*, Cap. 51, 74, ll. 25-29. Sul tema del δεινός σοφιστής, diffuso nella letteratura antieretica, vd. F. TRISOGGIO, *La figura dell'eretico in Gregorio di Nazianzo*, «Augustinianum», 25 (1985), 793-832.

<sup>93</sup> SMITHIES, Cap. 43, 62, ll. 5-15.

torità spirituale e le stesse prerogative sacerdotali<sup>94</sup>. Uno dei metodi prescelti prevedeva la cooptazione (con metodi più o meno leciti) di sodali, sostenitori e membri del clero rimasti fedeli ad Ignazio, anche dopo la sua deposizione, attraendoli con le promesse di doni ed importanti cariche ecclesiastiche<sup>95</sup>. Proprio un omonimo discepolo di Ignazio, racconta Niceta, similmente a quel Dema allievo di Paolo (2 Tim. 4, 10) e come lui amante delle cose di questo mondo, avrebbe ricevuto la sua ricompensa (prima l'arcontato dei monasteri della Propontide e poi la nomina a metropolita di Ierapoli) tramite delazione. In base al suo racconto, infatti, Ignazio avrebbe riconsacrato l'altare della chiesa dei Quaranta Martiri sull'isola di Plate<sup>96</sup>, distrutto durante una delle incursioni dei Rōs del giugno 860<sup>97</sup>. Per il novello sostenitore di Fozio un simile gesto appariva come una vera e propria offesa, una sfida. Fozio avrebbe preso la questione così seriamente da denunciare l'evento, prima agli onnipresenti potenti (τοῖς κρατοῦσιν Michele III e Bardas) per poi consultarsi con la *sua* Chiesa e decidere di inviare sull'isola i metropoliti Amfilochio di Cizico<sup>98</sup> e Teodoro di Patrasso<sup>99</sup> insieme al senatore Pantaleone Bothros<sup>100</sup>. Questi, una volta giunti a Plate, avrebbero afferrato l'altare portandolo sino alla riva del mare e, solo dopo avere atteso ad una

<sup>94</sup> SMITHIES, Cap. 46, 66, ll. 14-19.

<sup>95</sup> *Ibid.*, Cap. 46, 66, ll. 20-26.

<sup>96</sup> Sulla chiesa e l'attigua cappella dedicata alla Theotokos vd. V. RUGGIERI, *Byzantine Religious Architecture (582-867): Its History and Structural Elements*, «Orientalia Christiana Analecta», 237 (1991), 201-09.

<sup>97</sup> Nel suo racconto dell'assedio tentato dai Rōs a Costantinopoli e delle devastazioni da loro operate lungo le coste e nelle isole limitrofe Niceta David (SMITHIES, Capp. 28-29, 44, ll. 10-29), preferendo sottolineare i danni subiti dai monasteri di Ignazio sulle Isole dei Principi, evita accuratamente di accennare all'intervento di Fozio ed alla processione del *maphorion* della Theotokos, da lui condotta lungo le mura a protezione della città, che avrebbe causato la dispersione del nemico (vd. il racconto dello stesso Fozio in C. MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople*, Cambridge Mass. 1958, 102-03). In generale: NESTORE ANNALISTA, *Cronaca degli Anni Passati (XI-XII secolo)*, introd., trad. e commento di A. GIAMBELLUCA KOSSOVA, Cinisello Balsamo 2005, 89-90 n. 60; B. V. PENTCHEVA, *Icone e Potere. La Madre di Dio a Bisanzio*, Milano 2010, 68-72, n. 101-03.

<sup>98</sup> *PmbZ*, I, #223.

<sup>99</sup> *Ibid.*, VI, #7728.

<sup>100</sup> *Ibid.*, VI, #7729.

purificazione rituale lavandolo per quaranta volte (evidentemente una per ogni martire), lo avrebbero collocato nuovamente al suo posto<sup>101</sup>.

La gravità dell'accaduto scuote così fortemente il calamo di Niceta da dare vita ad una filippica feroce nella quale l'acredine dell'agiografo si scaglierà ancora una volta contro la formazione umanistica di Fozio e la sua cultura, che, seppur a malincuore, anche Niceta aveva riconosciuto e 'celebrato' in una sezione della *vita* estremamente nota<sup>102</sup>. Azioni gravi come la riconsacrazione dell'altare di Plate (e non solo) sono dunque il risultato delle lunghe ore di studio e delle veglie notturne trascorse da Fozio a leggere e meditare? La risposta possibile per Niceta è solo una. Meglio essere uomini illetterati, ma vivere una vita senza vergogna e secondo buona coscienza, piuttosto che essere capaci di sondare i misteri della sapienza umana e divina, esponendoli in lunghi trattati per guadagnarne gloria, e, allo stesso tempo, fomentare complotti contro il prossimo. Tali azioni non possono che rendere l'autore del tutto simile ai peggiori eresiarchi dell'Ecumene, minacciando la stabilità della Chiesa con concezioni estranee alle sue stesse tradizioni<sup>103</sup>. Passaggi come questo rendono ancor più chiare le intenzioni ideologiche che, nel *prooimion*, motivano la scelta di Niceta di voler narrare sì le vite dei santi, ma, soprattutto, quelle di coloro che hanno adornato, facendone parte come Ignazio, la sacra gerarchia ecclesiastica (τῶν ἱεραρχία σεπτῆ κεκοσμημένων). Il loro esempio contribuirà ancora all'οἰκοδομή<sup>104</sup> della Chiesa mettendo in luce tutti quei pericoli che minacciano di insidiarne l'εὐνομία, e che abbiamo visto così vividi ed attuali anche ai tempi di Niceta<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> SMITHIES, Cap. 47, 66-68, ll. 27-30/1-16. Similmente, nella *vita* del patriarca Eutimio, si racconta della riconsacrazione dell'altare di Santa Sofia voluta da Nicola I Mistico tornato sul soglio patriarcale dopo la destituzione di Eutimio nel 912. Il patriarca, seguito da una folla composta da mendicanti e cittadini, entrato nella basilica interrompe la funzione in corso e ne scaccia i sacerdoti ordinando che l'altare, sgombrato dai sacri suppellettili in quanto profanato dai pagani (cioè da Eutimio), venisse lavato con acqua e spugne e poi unto con olio santo (vd. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii*, Cap. 19, 123).

<sup>102</sup> SMITHIES, Cap. 21, 32-36.

<sup>103</sup> *Ibid.*, Cap. 48, 68-70, ll. 21-28/10-23.

<sup>104</sup> *Ibid.*, Cap. 1, 2, ll. 13-16.

<sup>105</sup> *Ibid.*, Cap. 18, 30, ll. 22-27.

*L'apostolo e il patriarca*

È però nel racconto degli ultimi istanti di vita di Ignazio e della successiva preparazione della salma per la sepoltura che il percorso che abbiamo cercato finora di seguire e illustrare giunge al momento della sua massima celebrazione. La trasmigrazione del patriarca dalla sua ultima sede terrena verso quella celeste avviene all'insegna di un susseguirsi di immagini legate a doppio filo al contesto gerarchico e di legittimità sacerdotale.

Niceta cede, comprensibilmente, ad una certa *Pathetisierungsucht* come già in altri luoghi del testo. Ignazio respira a fatica, non ha più voce, la sua forza vitale si è interamente consumata, le sue membra sembrano senza vita, ormai, viene richiesto dal coro celeste (ὕπὸ τῆς ἄνω χοροστασίας ἐπιζητούμενος): proprio come quel *grande* (τὸν μέγαν ἐκεῖνον)<sup>106</sup>. Il *grande* in questione è Basilio di Cesarea, i cui ultimi momenti, così come restituiti dall'orazione funebre composta da Gregorio di Nazianzo<sup>107</sup>, fungono da ispirato modello per quelli di Ignazio. Niceta conosceva bene l'orazione dedicata a Basilio, ne aveva fatto largo uso nel suo *Encomium* del Nazianzeno<sup>108</sup>. Ritrovarne, quindi, nella *Vita Ignatii* una citazione diretta (anche se non esplicita) non stupisce per un testo che si prestava alla duplice funzione di paradigma stilistico per gli scrittori di *vitae* e panegirici, mentre il racconto della vita di Basilio sarebbe rimasto a lungo un modello di esemplare carriera e condotta episcopale<sup>109</sup>. Niceta non fa eccezione e, anzi, nella sua Ὑπόθεσις dei Salmi (composta nel 907 ca.), ideale filiazione delle *Homiliae in Psalmos* basiliane<sup>110</sup>, ribadirà, tra volute retoriche e genuino sentimento, il perfetto equilibrio tra

<sup>106</sup> SMITHIES, Cap. 74, 106, ll. 4-8.

<sup>107</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, a cura di C. MORESCHINI, Milano 2000, Or. 43. *Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος*, Cap. 79, 1118.

<sup>108</sup> *The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian*, ed. by J. RIZZO, Brussels 1976.

<sup>109</sup> Vd. A. STERK, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, London 2004, 219-29.

<sup>110</sup> G. DORIVAL, *Le Commentaire sur les Psaumes de Nicétas David (début du 10<sup>e</sup> siècle). Une oeuvre inconnue dans un manuscrit de la Bibliothèque de Leyde*, «Rev.

magistero esegetico, sacerdotale e vescovile realizzatosi nella persona di Basilio: il più eminente tra coloro che vennero dopo Cristo<sup>111</sup>.

Se il vescovo di Cesarea è idealmente accostato ad Ignazio nel momento della morte, la preparazione delle spoglie del patriarca per l'ultimo viaggio non tradisce il percorso gerarchico e sacerdotale tracciato da Niceta. Egli anzi, in questa sezione della *Vita Ignatii*, procede a ritroso sino alle origini stesse della Chiesa nella persona di Giacomo il Fratello del Signore (o il Giusto nella tradizione occidentale)<sup>112</sup>, del quale – peraltro – ci parla lo stesso Niceta David<sup>113</sup>. Questo significativo rapporto tra l'apostolo<sup>114</sup> ed il patriarca si compie dal momento che Ignazio viene a mancare nel *dies festus* di san Giacomo (23 ottobre 877). Non a caso sarà proprio il patriarca ad affidarsi alla sua mediazione definendolo umilmente, scoperta la singolare coincidenza, il proprio signore (δεσπότης)<sup>115</sup>. Ma la coincidenza non si esaurisce qui.

des études byzantines», 39 (1981), 251-300. Per il testo basiliano del commentario ai Salmi vd. P.G. 29, coll. 209 B-494 D, e l'analisi di J. GRIBOMONT, *Exploration dans les homéliaires de l'Orient*, «Riv. di stor. e lett. religiosa», 14 (1978), 229-41.

<sup>111</sup> G. DORIVAL, *Le Commentaire sur les Psaumes*, 280, ll. 167-70.

<sup>112</sup> Su Giacomo 'fratello del Signore' vd. Mt 16, 3 e Mc 6, 3.

<sup>113</sup> BHG 766a; HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*, Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἄγιον καὶ πανεὐφήμον ἀπόστολον καὶ ἱεράρχην Ἰάκωβον τὸν ἀδελφόθεον (e codice Parisino 755, fol. 243-253, collato Atheniensi 217), 108-15. Anche se gli *Acta* di Giacomo sono andati perduti Niceta David potrebbe avervi attinto nel redigere l'encomio, considerando che essi sembrano aver goduto di una diffusa circolazione nel mondo bizantino. Lo attesta l'utilizzo da parte di Niceforo Callisto Xanthopoulos nelle sue *Ecclesiasticae Historiae* (P.G. 145, coll. 761 A-764 C). Il Lipsius (*Acta Apostolorum Apocrypha*, ediderunt R. A. LIPSIIUS - M. BONNET, II, Hildesheim 1890, 233) ipotizzò piuttosto una dipendenza diretta tra i capitoli delle *Historiae* dello Xanthopoulos e il testo dell'encomio di Niceta David. Posizione criticata, a favore di un utilizzo indipendente da parte di entrambi gli autori della medesima fonte, da F. BOVON, *Byzantine Witnesses for the Apocryphal Acts of the Apostles*, in *The Apocryphal Acts of the Apostles*, ed. by F. BOVON - A. G. BROCK and C. R. MATTHEWS, Cambridge Mss. 1999, 87-98.

<sup>114</sup> Come apostolo è ricordato da Paolo in Gal 1, 19. Per quel che riguarda la confusione operata dalle fonti antiche tra Giacomo il Giusto e Giacomo il Minore, considerati due personaggi distinti nella tradizione orientale, vd. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, ed. by A. P. KAZHDAN, New York - Oxford 1991, 1030-31.

<sup>115</sup> SMITHIES, Cap. 74, 106, ll. 11-18. Vd. anche (Ps.) SYMEONI MAGISTRI *Annales*,

Nel proseguo del racconto<sup>116</sup>, poco dopo la morte, il corpo di Ignazio viene preparato per la sepoltura. Secondo l'uso è rivestito con i paramenti patriarcali, ma, su di essi, viene deposto un prezioso dono giunto solo alcuni anni prima da Gerusalemme: una venerabile epomide (τὴν σεβασμίαν ἐπωμίδα)<sup>117</sup>. All'apparenza un semplice scapolare, composto di due pezzi di stoffa ricadenti alle spalle e sul petto del sacerdote, secondo il modello dell'*ephod* del sommo sacerdozio ebraico<sup>118</sup>. Ciò che la rendeva impareggiabile, però, era il fatto che essa sarebbe appartenuta proprio a san Giacomo, l'apostolo e primo vescovo di Gerusalemme (τὸν μέγαν ἀπόστολον καὶ πρῶτον ἱεράρχην)<sup>119</sup>. Ignazio, da par suo, aveva immediatamente intuito il va-

Cap. 14 (*de Basilio Macedone*), 692, ll. 11-12; LEONIS GRAMMATICI *Chronographia*, Cap. *Basilius*, 258, ll. 5-6.

<sup>116</sup> SMITHIES, Cap. 75, 106, ll. 19-29.

<sup>117</sup> La singolarità della notizia lascia supporre che Niceta abbia raccolto nella sua opera una testimonianza oculare diretta o, più probabilmente, un particolare reso noto nei circoli ecclesiastici da quanti avevano preso parte all'estrema vestizione del patriarca. Della presenza dell'epomide non vi è traccia nella, peraltro esigua, iconografia ignaziana tra IX e X secolo. Vd. C. MANGO - E. J. W. HAWKINS, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum*, «Dumbarton Oaks Papers», 26 (1972), 36-37; C. BARSANTI, *Le architetture «ad limitem» del Menologio di Basilio II (Cod. vat. greco 1613) e la miniatura con la commemorazione del patriarca Ignazio*, «Commentari», 28 (1977), 3-25.

<sup>118</sup> Sulla corrispondenza tra l'*ephod* (Es. 28, 6-7/29, 5; 2 Sam. 6, 14) ebraico e la cristiana ἐπωμίς (secondo la traduzione dei LXX di Es 28, 6) vd. COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie chrétienne*, introd., texte critique, trad. et notes par W. WOLSKA-CONUS, II, Paris 1970, Lib. V, 203-04; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli Stromati. Note di vera filosofia*, introduzione, traduzione e note di G. PINI, Milano 1985, V 6, 37. 3 - 38. 2-4, 574-75, n. 36. Gregorio di Nissa riferendosi all'*ephod* mosaico utilizza, in luogo di ἐπωμίς, il termine ἐπενδύτης ma il senso spirituale ed allegorico rimane il medesimo (vd. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, Milano 2001, II, 189, 172-73).

<sup>119</sup> At 15, 13-21 e 21, 18-26. Secondo una tradizione cristiana, diffusa sin dai primi secoli, Giacomo sarebbe stato un frequentatore assiduo del Tempio di Gerusalemme se non uno dei sacerdoti. Questa tradizione spiega il riferimento a paramenti liturgici usati dall'apostolo, tipici del sacerdozio ebraico, ma poi reinterpretati in chiave squisitamente cristiana una volta divenuto primo vescovo della città. Sul servizio al Tempio di Giacomo vd. Clemente Romano (*Recognitiones*, Rufino Aquilei. Presb. Interprete ad librorum Mss. et ediderit fidem expressae curante E.G. GERSDORF, I, Lipsiae 1838, I 66-71, 35-38); Gerolamo (P.L. 35, *De viris illustribus liber ad Dextrum praefectum praetorio*, coll. 641 C-642 A); Eusebio di Cesarea (*Historiae ec-*

lore di quella reliquia, tanto da tenerla in grande onore e solenne reverenza, e percepire in essa la reale presenza dell'apostolo (ἐν αὐτῇ καθορῶν). Fu per tale profonda devozione, precisa Niceta, che questi volle che venisse riposta insieme a lui nel suo ultimo viaggio<sup>120</sup>.

Difficile, allora, non pensare al prologo del summenzionato encomio dedicato da Niceta a san Giacomo. Al suo interno, riferendosi alla natura episcopale della missione del santo nella Chiesa nascente, l'agiografo indugia, come nel suo stile, in esuberanti lodi tra le quali sintomaticamente spiccano quelle dedicate proprio al vestiario sacerdotale inteso allegoricamente. Qui Giacomo, primo tra i vescovi e corifeo tra i martiri, si fa veste e fregio dei sacerdoti, *ephod* della gerarchia sacerdotale tanto che la sua stola (quasi come quella tanto apprezzata da Ignazio) diviene una autentica *icona* di virtù<sup>121</sup>.

### *Le ragioni di un dono*

La preziosa epomide, lo abbiamo visto poco sopra, era pervenuta a Ignazio da Gerusalemme. Niceta non fornisce altri particolari,

*clesiasticae*, recognovit G. DINDORFIUS, Lipsiae 1871, II 23, 19-20, 179) e Niceta David (HALKIN, *Saints de Byzance*, 112). Per una analisi delle fonti cristiane e della loro enfaticizzazione del rango sacerdotale dell'apostolo vd. J. PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*, Edimburgh 1999, 118-33.

<sup>120</sup> Un altro paramento liturgico appartenuto a san Giacomo, segno dell'importanza di reliquie simili in ambito sacerdotale, è ricordato negli *Actus Silvestri*. Nel testo si fa menzione del vescovo Eufrosino giunto a Roma dall'Oriente. Questi era noto per i suoi carismi, la forza della sua predicazione (tanto in greco quanto in latino) e per la capacità di allontanare i demoni con il solo tocco della sua veste. A Roma egli avrebbe introdotto l'uso del *colobium*, una tunica senza maniche, sul modello di quella utilizzata da san Giacomo. Eufrosino in persona, inoltre, sarebbe stato solito indossare durante la liturgia l'originale *colobium* appartenuto al primo vescovo di Gerusalemme. Vd. B. MOMBRIUS, *Sanctuarium sive Vitae Sanctorum*, novam hanc editionem curaverunt duo monachi solesmenses H. QUENTIN et A. BRUNET, Paris 1910 (rist. anast. Hildesheim-New York 1978), 159, ll. 132-45. Sulla complessa vicenda inerente la datazione degli *Actus Silvestri* e la storia degli studi sul testo vd. T. CANNELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*, Spoleto 2006, 1-46.

<sup>121</sup> HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*, 108.

nell'economia del suo lavoro non sono necessari, ma la sua testimonianza può essere perfettamente integrata con quella degli atti dell'VIII concilio ecumenico (869-870), convocato per condannare Fozio ed i suoi sodali. L'epomide di san Giacomo, infatti, si rivela essere uno dei doni inviati ad Ignazio dall'omologo gerosolimitano Teodosio (867ca.-878/9)<sup>122</sup>, come d'altronde quest'ultimo precisa nella propria lettera inviata al concilio<sup>123</sup>. Essa, tuttavia, non giunse da sola ma in quanto parte di un vero e proprio corredo liturgico, comprendente un «poderem et superhumeralum cum mitra», un vaso proveniente dal tesoro della basilica gerosolimitana dell'Anastasis e, infine, un cratere argenteo istoriato<sup>124</sup>. Eppure su tutti non può che spiccare proprio l'epomide che, precisa il patriarca Teodosio, era stata utilizzata oltre che dall'apostolo anche dagli altri vescovi gerosolimitani. Simbolicamente rivestitone, Teodosio ne faceva adesso dono ad Ignazio affinché egli potesse godere della sua *sanctifica suavitas* e del contatto con i luoghi santi<sup>125</sup>. Tuttavia, la prestigiosa reliquia giungeva tra le mani del presule costantinopolitano anche con un intento ben preciso e di natura prettamente politico-diplomatica.

La missiva di Teodosio che accompagnava i doni, letta nel corso della prima sessione del concilio, si apriva con una condanna delle sofferenze inflitte al suo omologo costantinopolitano e con la gioia generata dalla sua reintegrazione<sup>126</sup>. Il patriarca di Gerusalemme si scusava poi per non aver potuto rispondere prima alle sollecitazioni epistolari del suo confratello e dell'imperatore poiché temeva che una eventuale corrispondenza con Costantinopoli potesse generare sospetti da parte dei governanti abbasidi della regione. Scontentarli sarebbe stato, quindi, controproducente, considerando il fatto che le

<sup>122</sup> vd. M. LE QUIEN, *Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, ceterique praesules totius orientis*, II, Parisiis 1740, coll. 370 C-460B; G. FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium*, II, Padova 1988, 1002; M. GIL, *A History of Palestine 634-1099*, Trowbridge 1992, 460-62.

<sup>123</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 46-50, ll. 450-539.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 50, ll. 527-28 e 535-39.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 50, ll. 528-35.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 47-49, ll. 454-503.

stesse autorità locali si dimostravano abbastanza benevole verso la comunità cristiana. Ad essa, infatti, era permesso di vivere secondo le proprie consuetudini religiose e di poter costruire e restaurare le proprie chiese<sup>127</sup>. Ma i timori di Teodosio si placano allorquando, come si desume dal testo della lettera, è proprio lo stesso emiro (*amīr/ἀμῆρᾰς*)<sup>128</sup> a dimostrare la sua disponibilità. Questi ordina al patriarca di approntare una missiva per il concilio e, al contempo, permette l'invio dei legati a Costantinopoli: se il patriarca sceglieva il presbitero e sincello Elia «oculum nostrum», l'emiro vi aggiungeva, di propria iniziativa, il metropolita Tommaso di Tiro in rappresentanza della sede di Antiochia, il cui seggio patriarcale risultava ancora vacante<sup>129</sup>. Stando alla testimonianza offerta da Niceta David, anche l'imperatore avrebbe fatto la propria parte agevolando la presenza dei legati delle Sedi di Gerusalemme, Antiochia e Alessandria interce-

<sup>127</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 504-509. E in G. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XVI, Venetiis 1771, XVI, Actio I, col. 313 D-E. Una convivenza sostanzialmente pacifica tra le due comunità è testimoniata dal monaco franco Bernardo pellegrino in Oriente tra l'867 e l'870: vd. *Itinerarium Bernardi monachi franci*, in *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora*, edd. T. TOBLER - A. MOLINIER, Geneva 1879, Cap. XXIII, 319 e Cap. XI, 315 dove viene tratteggiato un positivo ritratto del patriarca Teodosio.

<sup>128</sup> Come suggerito da GIL, *A History of Palestine*, 461 il termine potrebbe riferirsi direttamente al califfo abbaside, in questo caso ad al-Mu'tazz (866-869) o al-Muhtadī (869-870), oppure, ma il dato è incerto, si potrebbe pensare ad uno degli amministratori civili e militari della provincia tra di essi figura Isa ibn al-Shaykh al-Shaybani († 882/3) dall'866 all'870 ca. governatore sia del distretto di Palestina (Jund Filasfīn), sotto la cui autorità ricadeva la città di Gerusalemme, che di quello del Giordano (al-Urdunn), cui era sottoposta Tiro: vd. *ibid.*, 299-300; P. M. COBB, *White Banners. Contention in 'Abbasid Syria, 750-880*, New York 2001, 37-41. Infine, sull'impiego del termine emiro in ambito greco-latino e le sue specifiche funzioni tra IX e X sec. vd. L. R. MÉNAGER, *Amiratus-Ἀμῆρᾰς. L'émirat et les origines de l'emirauté (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1960, 13-19; M. DI BRANCO - K. WOLF, *Terra di conquista? I musulmani in Italia meridionale nell'epoca aghlabita (184/800-269/909)*, in *'Guerra santa' e conquiste islamiche nel Mediterraneo (VII-XI secolo)*, Roma 2014, 143-44.

<sup>129</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49, ll. 509-16. Il sincello ed il metropolita erano inoltre presenti a Costantinopoli sin dalla prima sessione (*ibid.*, Actio I, 34, ll. 79-83). Per il testo nella redazione greca degli *Acta* vd. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, Actio I, col. 310 C-D; vd., infine, SMITHIES, Cap. 61, 86, ll.

dendo tramite l'invio di lettere accompagnate da doni<sup>130</sup> a un τὸν τῆς Συρίας ἄρχοντα<sup>131</sup>, forse lo stesso califfo, anche se sembrerebbe non del tutto improbabile pensare che la corrispondenza della cancelleria imperiale fosse diretta ai singoli governatori dei distretti sotto la cui competenza ricadevano le diverse Sedi patriarcali<sup>132</sup>.

Nel prosieguo, il patriarca Teodosio pregava Ignazio di intercedere presso il soglio imperiale onde favorire la liberazione di quei prigionieri arabi ancora in mano bizantina. Questo impegno, se coronato da un effettivo risultato, avrebbe giovato non solo alla condizione del patriarcato di Gerusalemme ma, contemporaneamente, al *regimen animarum* di tutti quei fedeli cristiani sottoposti al governo islamico<sup>133</sup>. La richiesta rientrava nelle consuete attività diplomatiche di scambio prigionieri tra Costantinopoli ed il califfato<sup>134</sup> ma, visto il contesto nel quale era stata formulata, aveva trovato un fiero oppositore nello stesso Fozio. Questi, in una durissima lettera di poco suc-

12-21. Per il ruolo dei legati durante i lavori conciliari vd. STIERNON, *Storia dei concili ecumenici*, 92-94, 111-18, 130-39, 192; sulla situazione della *viduata* Chiesa di Antiochia vd. LE QUIEN, *Oriens christianus*, II, coll. 748 D-749 B; FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, 684.

<sup>130</sup> Sulle missive imperiali vd. la testimonianza del patriarca Michele di Alessandria (860-870) in *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio IX, 277, ll. 100-104 e MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, col. 392 C-D.

<sup>131</sup> SMITHIES, Cap. 61, 86, ll. 12-21.

<sup>132</sup> Di αἱ ἐπιστολαὶ τῶν Ἀμηνράδων τῆς Ἀνατολῆς si parla, ad esempio, negli *Acta* del successivo concilio costantinopolitano dell'879-880 (MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVII, Actio IV, col. 484 E) convocato sotto la presidenza di Fozio al suo secondo patriarcato (877-886). Sul concilio e la questione relativa all'incompletezza dei suoi atti vd. V. LAURENT, *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Bekkos*, «Échos d'Orient», 29 (1930), 369-415; M. JUGIE, *Les actes du synode photien de Sainte Sophie*, *ibid.*, 37 (1938), 89-99; DVORNIK, *The Photian Schism*, 543-553; una sintesi delle diverse posizioni storiografiche in J. GROHE, *Cesare Baronio e la polemica sui Concili ecumenici*, in *Venti secoli di storiografia ecclesiastica: bilancio e prospettive*, Atti del conv. internazionale 'La storia della Chiesa nella storia', Roma 2010, 131-45.

<sup>133</sup> *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, Actio I, 49-50, ll. 517-526. Simile, ma ben più breve, la redazione greca in MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVI, Actio I, col. 313 E.

<sup>134</sup> A. TOYNBEE, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, Toronto 1973, 377-93; J. HALDON, *State and Society in the Byzantine World 565-1204*, London 2003, 244-46.

cessiva alla ottava sessione (novembre 869), ed indirizzata al non meglio noto monaco Teodosio, si scagliava contro i legati delle due Sedi patriarcali di Antiochia e Gerusalemme (quello alessandrino non era ancora giunto a Costantinopoli). I legati erano accusati di essere degli impostori al soldo degli *Ismaeliti*, il cui scopo sarebbe stato unicamente quello di ottenere la liberazione dei summenzionati prigionieri e non certo di appurare la verità sulla delicata disputa per la quale erano stati chiamati ad esprimersi. Infine, considerate le loro origini e quelle che egli ritiene le genuine intenzioni dei suoi giudici, Fozio definiva sprezzatamente il concilio come  $\mu\zeta\omicron\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\nu$ <sup>135</sup>. Accuse estremamente forti che lo sfortunato patriarca, una volta riacquisito il trono, non avrebbe mancato di portare nuovamente all'attenzione, stavolta del suo concilio nell'879-880, appena un decennio dopo<sup>136</sup>.

Certo, nell'ottica agiografica di Niceta, le concrete motivazioni di Teodosio di Gerusalemme potevano essere messe comodamente da parte. Rimaneva però l'evento in quanto tale, ricco di simboli e capace di presentarsi come un chiaro indizio dell'affinità spirituale che legava tra loro due veri ed autentici sommi sacerdoti e gerarchi<sup>137</sup> e che, nel trapasso di Ignazio, aveva trovato la sua ultima, solenne, conferma.

<sup>135</sup> PHOTII PATRIARCHAE CONSTANTINOPOLITANI *Epistulae et Amphilochia*, rec. B. LAOURDAS et L. G. WESTERINK, I/1, Leipzig 1983, ep. 118, 156-57, ll. 29-63.

<sup>136</sup> MANSI, *Sacrorum conciliorum*, XVII, Actio II, coll. 432 A-B, 436 E, 437 E-440 C, 445 A-B, 448 B; Actio III, coll. 464 D-465 A, 472 B; Actio IV, coll. 476 E-477 D, 492 B. Proprio durante i lavori di questa sinodo, anche il nuovo patriarca di Antiochia Teodosio (LE QUIEN, *Oriens christianus*, II, coll. 748 D-749 B) formulerà una richiesta di liberazione di prigionieri arabi, stavolta confidando nella mediazione di Fozio, non troppo dissimile da quella gerosolimitana dell'869 (Actio IV, col. 480 B).

<sup>137</sup> Nell'encomio di Niceta la 'consacrazione' di Giacomo a vescovo di Gerusalemme viene operata dallo stesso Cristo. L'agiografo sembra rifarsi al passo di 1 Cor 15, 7 nel quale il Cristo risorto, apparso a Giacomo, appare, di conseguenza, a tutti gli apostoli, ed inserisce in quel contesto la consegna della sua Chiesa nelle mani del fratello (HALKIN, *Saints de Byzance et du Proche-Orient*, 111). Per le diverse tradizioni su questo episodio vd. *Historiae ecclesiasticae Libri I-X*, in EUSEBII CAESARIENSIS *Opera*, II 1, 2-3, 45.

La *Vita* del patriarca Ignazio di Costantinopoli è uno dei testi agiografici medio bizantini più significativi. È generalmente nota per il suo contenuto fortemente ostile verso il patriarca Fozio tanto da sembrare un *pamphlet* anti-foziano in luogo di un elogio di Ignazio. Prendendo le mosse da una breve ricostruzione della biografia del suo autore Niceta David il Paflagone, scelta necessaria per comprendere le ragioni che hanno condotto alla redazione della *Vita*, il presente contributo offre delle riflessioni preliminari intorno a un tema specifico: il sacerdozio. La scrupolosa descrizione delle opposte vicende che permettono ad Ignazio e Fozio di giungere alla dignità sacerdotale, si rivela per Niceta un'ottima occasione per presentare il ritratto del perfetto vescovo gradito a Dio e, soprattutto, lontano dai compromessi mondani.

*The Vita of patriarch Ignatius of Constantinople is one of the most relevant middle-byzantine hagiographical texts. It is generally known for its strongly hostile content against the patriarch Photius: it looks like an anti-photian diatribe more than an encomium of Ignatius. Starting from a short reconstruction of the biographical informations about the author Niketas David the Paphlagonian, a needed choice to understand the reasons of the Vita's composition, this paper offers just some preliminary reflections about a peculiar topic: the priesthood. The scrupulous description of the opposing events which allows Ignatius and Photius to achieve the priestly dignity is for Niketas an excellent opportunity to disclose the portrait of the perfect bishop pleasing to God and, above all, far from yielding to worldly compromises.*

